Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Octobre 1936

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La spiritualité de Karl Barth

Selon la richesse et la puissance de leur impulsion première, les mouvements religieux arrivent plus ou moins vite à la vieillesse et à l'épuisement. Ils ont besoin de reprendre une nouvelle jeunesse. C'est ce qu'on voit souvent dans les « réformes » de nos ordres religieux. Le Protestantisme anglais a connu beaucoup de ces « réveils ». Dans le Protestantisme continental, ils ont été très rares. Or, c'est là justement que le processus de vieillissement avait été le plus rapide. Dès la fin du XVIIIe siècle, le Protestantisme allemand tendait à n'être plus qu'une philosophie et une morale purement naturelles. Au XIXe siècle, Schleiermacher réduit la religion à n'être plus qu'une réalité psychologique, le sentiment de dépendance envers Dieu. Les historiens protestants ont si bien volatilisé la vie du Christianisme qu'il en reste seulement des événements d'où la Révélation est absente. Les critiques ont disséqué les Livres Saints en multiples couches documentaires : les théologiens n'eurent plus rien de stable pour bâtir une dogmatique. « On commença à entourer le témoignage de l'Esprit-Saint d'autres raisons de croire pour supporter une preuve en laquelle on n'avait plus confiance... Et quand la critique historique commença ses objections à l'antiquité, à l'authenticité, à la valeur historique de la littérature bibli-

que, personne ne connut plus la seule réponse possible, la réponse de la liberté et de la réalité chrétienne. Nous perdîmes le miracle de Dieu : la grande misère du Protestantisme commença (1). »

Mais justement, au milieu de cet écroulement universel, il restait « le miracle de Dieu ». La foi s'est réveillée, mais réveillée tragiquement, sans autre appui qu'elle-même. Le mouvement de la « Théologie dialectique » est un réveil, et un des plus inattendus et des plus étranges, parce qu'il est un réveil désespéré et conquérant, dans lequel se tendent à l'extrême les ressorts de la conscience. Pour décrire ce réveil, j'allais écrire comme titre : « Le mysticisme de Karl Barth. » Mais ce mot soulèverait l'indignation et l'horreur du célèbre théologien. Pour Barth, en effet, « mysticisme » signifie l'effort autonome de l'homme pour entrer en communication avec Dieu par des jouissances sentimentales, et il y voit, avec raison, une tentative égoïste et basse pour abaisser Dieu au niveau de nos désirs. Nous, catholiques, donnons au mot mysticisme un tout autre sens. Mais comme nous ne voulons pas froisser Barth, nous écrirons donc : « La spiritualité de Karl Barth. »

Si nous écrivions un essai de psychologie religieuse ou d'histoire des dogmes, il y aurait lieu de rechercher les sources de la pensée de Barth : le désarroi de l'Allemagne après la guerre, le sursaut d'une conscience pacifiste en révolte contre l'immense tuerie, les souffrances intimes d'un pasteur en présence d'un débordement de l'immoralité, l'influence de Kierkegaard et de Dostoïevsky. Nous n'en parlons pas, pour nous en tenir strictement à notre sujet. Mentionnons seulement deux sources essentielles de la spiritualité barthienne. 1) La constatation du « vide des églises », vide matériel des temples, où les fidèles concourent de moins en moins,

(1) *Das Wort Gottes und die Theologie*, p. 245 dans la traduction anglaise (*The word of God and the word of man*).

vide spirituel des chaires, où les pasteurs prêchent une doctrine humaine à la place de la Parole de Dieu. La philosophie idéaliste et la critique historique ont sapé les bases de la foi : les pasteurs n'enseignent plus que les sentiments de l'expérience religieuse, c'est-à-dire ce que l'homme éprouve, non ce que Dieu dit. 2) La pensée de la transcendance de Dieu. « Toutes les divinités qui demeurent de ce côté de la ligne tracée par la Résurrection, qui habitent dans des temples faits par des mains et qui sont servis par des mains humaines, toutes les divinités qui « ont besoin de quelqu'un », d'hommes qui pensent à leur donner des noms, ne sont pas Dieu. Dieu est le Dieu inconnu. Comme tel il donne la vie et la respiration et tout à tout. Et ainsi son pouvoir n'est pas un pouvoir de la nature ni une force de l'âme, ni absolument aucun des plus hauts pouvoirs que nous connaissions ou puissions connaître, pas même le plus haut, ni leur somme ni leur élan, mais la « crisis » (1) de tous les pouvoirs, l'absolument autre en comparaison de qui ils sont quelque chose et rien, leur Premier Moteur et leur Terme, leur source qui les produit tous et leur dessein qui les fonde tous. Pur et suprême se tient le pouvoir de Dieu, non pas le long ou au-dessus, mais l'au-delà de tous les pouvoirs conditionnés-conditionnants : on ne le confondra pas avec eux, on ne le comptera pas avec eux, on ne le comparera avec eux qu'avec la plus extrême précaution. Le Pouvoir de Dieu, l'installation de Jésus pour être le Christ est, dans le sens le plus strict, *pré*supposition, libre de tout contenu concevable. C'est dans l'Esprit qu'il vient à l'être et dans l'Esprit qu'il veut être connu. Il est suffisant à soi-même, absolu, vrai en lui-même (2). »

Nous avons maintenant ce qu'il faut pour comprendre l'idée centrale du message de Barth : la *crisis*. Misère

(1) On verra plus loin l'explication de ce mot.
(2) *Römerbrief*, p. 11.

de l'homme qui, ayant perdu la foi, a tout perdu : incommensurabilité entre cette misère et la Puissance de Dieu qui, pourtant, veut nous sauver. Cette rencontre entre Dieu et l'homme, qui est le centre et presque le seul objet de la théologie luthérienne, la justification par la foi, sera toute la théologie de Barth, mais poussée, sous l'influence de Kierkegaard, jusqu'à l'extrémité du paradoxe et de la contradiction. La crise est bien, en un sens, ce que les protestants psychologistes appellent la conversion, mais avec cette différence que le mouvement de tour, « convertere », n'est pas nécessairement un mouvement de retour : il peut avoir lieu aussi bien du côté gauche, du mauvais côté, loin de Dieu, que du côté droit, vers Dieu. Quand Dieu se manifeste, l'homme est ébranlé tout entier par cette intrusion, sa pensée est sens dessus dessous : en ce sens, la crise est « une conception dialectique qui non seulement accorde, mais réclame son opposé : que cette négation, qui éloigne de la conduite humaine toute valeur fausse, puisse lui restaurer une nouvelle valeur, puisse lui ramener ses valeurs originales — que la question puisse être sa propre réponse, et que l'argument contre l'homme soit l'argument pour lui (1) ». Ou, pour parler toujours avec Barth, la crise est l'apogée d'une maladie, et aussi le point décisif où change de direction une entreprise ou un mouvement ; si l'on en envisage le contenu religieux, on pourra dire que c'est l'éveil de la conscience morale.

La « crise » étant suscitée dans l'homme, celui-ci est obligé, pour ou contre Dieu, en présence de qui il est. Quand nous disons « en présence de Dieu », entendons bien qu'il s'agit de Jésus-Christ, car le Dieu abstrait des philosophes est étranger à la religion. Sur ce point, Barth est plus que fidèle à Luther, il le dépasse par la violence de ses expressions : la notion rationnelle de Dieu n'est pas seulement inutile, elle est une « idole »,

(1) *Das Wort Gottes*, p. 151.

car elle représente Dieu comme une chose, non comme une personne qui nous parle et nous commande, et elle invite l'homme à user de ses propres forces pour aller à Dieu et à se fier en son initiative. Nous ne connaissons le vrai Dieu qu'en Jésus-Christ : en Jésus seul la Parole de Dieu nous atteint. « Dans le nom Jésus-Christ, deux mondes se rencontrent et se touchent; deux niveaux ou plans se séparent, l'un connu, l'autre inconnu. L'un a été créé par Dieu, mais est tombé hors de son union originaire avec Dieu, et par conséquent c'est le monde qui a besoin d'être racheté... le monde de la chair, des hommes, du temps et des choses. Ce plan connu a été coupé par un autre, le monde inconnu du Père, le monde de la création originaire et de la rédemption finale. Le point d'intersection de ces deux plans est Jésus de Nazareth, le Jésus de l'histoire, né de David selon la chair. En tant que détermination historique, Jésus signifie le point de fracture entre le monde connu de nous et le monde inconnu... Jésus, en tant que Christ, ne peut être compris parmi les phénomènes historiques que comme un problème, un mythe. Jésus, en tant que Christ, apporte le monde du Père dont, parmi les phénomènes historiques, nous ne connaîtrons et ne connaissons rien. Dans la Résurrection, le monde nouveau de l'Esprit-Saint touche le vieux monde de la chair, mais comme la tangente d'un cercle, sans être touché, et précisément parce qu'il ne le touche pas, il le touche et le limite comme un monde nouveau (1). »

Le rapport entre Dieu et l'homme est évidemment inintelligible pour qui refuse à la raison tout rôle dans la vie religieuse; mais Barth, toujours excessif, au lieu de fermer la bouche à la raison, lui donne la parole pour prouver l'*impossibilité* de l'Incarnation. « Pour toute considération abstraite de l'être de Dieu et de l'homme,

(1) *Römerbrief*, p. 5, cité, Birch Hoyle, *The teaching of Karl Barth*, p. 153 (London, Student Christian movement press, 1930).

de l'existence divine et humaine, l'affirmation de l'Incarnation de Dieu est une impossibilité absurde au point de vue logique, bien plus, moral et religieux... C'est seulement en reconnaissant un acte de Dieu le Seigneur, un acte dont le caractère paradoxal ne peut être négligé et ne doit pas être oublié, que cette affirmation est possible (1). » Nous n'avons pas d'autre moyen pour justifier ce paradoxe que d'accepter « ce qu'il a plu à Dieu de faire pour notre rédemption ».

Nous devions donner ces explications préliminaires sur la conception que se fait Barth de Dieu, de l'homme, de la raison. Nous l'avons laissé parler pour qu'on entende ses appels âpres et martelés comme ceux d'un tocsin (2). Maintenant nous sommes en mesure d'aborder le mystère de la rencontre de Dieu et de l'homme : c'est le mystère de la Parole de Dieu, ou de la foi ou de la vie chrétienne, ou du témoignage en nous de l'Esprit-Saint.

I. — Le risque de la Parole de Dieu. Prière, abandon, obéissance

Dieu nous parle : mais il nous parle humainement, par les textes de la Bible, par les mots des prédicateurs. L'Église a la charge d'enseigner la Parole de Dieu. Elle doit donc tout faire pour connaître la Parole, toute sa grandeur est dans sa responsabilité acceptée : mais elle ne sait jamais si sa propre connaissance et son enseignement n'est pas une corruption de ce que Dieu dit. Là est le problème sans cesse posé et reposé dans les écrits de Barth, théologiques, polémiques, homilétiques. Pour l'Église et pour le fidèle, le problème et le devoir est d'écouter Dieu, et donc de remettre sans cesse en ques-

(1) *Dogmatik*, p. 261, cité par Birch Hoyle, p. 155.
(2) La comparaison est de Barth lui-même.

tion nos traductions humaines de la Parole divine pour écouter celle-ci plus authentique. C'est pourquoi s'impose le devoir de la prière ininterrompue. Comme dit Augustin : *Hoc intelligere quis hominum dedit homini? A te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur* (Conf. XIII, 38). *Non solum admonendi sunt studiosi venerabilium litterarum, ut in scripturis sanctis genera locutionum sciant... verum etiam, quod est praecipuum et maxime necessarium* orent ut intelligant. *In eis quippe litteris, quarum studiosi sunt, legunt quoniam Dominus dat sapientiam et a facie ejus scientia et intellectus a quo et ipsum studium, si pietate praeditum est, acceperunt* (*De Doct. Christ.*, III, 37). Barth cite ici la prière de Thomas d'Aquin : *Concede mihi, quaeso, misericors Deus, quae tibi sunt placita ardentur concupiscere, prudenter investigare, veraciter agnoscere et perfecte implere.* Et après avoir cité ces textes magnifiques, il ajoute que le théologien protestant Hollaz comptait, parmi les *loci theologici*, le *suspirium* : « Le discours sur Dieu doit se transformer expressément en un entretien avec Dieu » (p. 23). Grandes leçons qu'il y a toujours lieu de rappeler, de méditer, et dont nous ferons notre profit : Dieu veuille que tous les théologiens, catholiques et protestants, les pratiquent ! L'unité de l'Église ne tarderait pas à être une réalité.

L'intelligence des mystères de la foi, dont Barth vient de parler avec les expressions des Docteurs de l'Église, ne suppose-t-elle pas une préparation ou une justification de la foi, et une explication rationnelle, du moins dans la mesure du possible? Barth le nie absolument : il rejette toute apologétique, toute philosophie mise au service de la religion, afin de maintenir dans les âmes des fidèles une attitude d'abandon et d'obéissance dont nous ne méconnaissons pas la grandeur, mais dont nous signalons le paradoxe et le danger. La Révélation, dit-il, crée pour elle-même dans l'homme son point d'appui. En essayant de se faire apologétique, la théologie met la Révélation en question, ce qu'elle n'a pas le droit de

faire, même par hypothèse. Si elle doit établir, pour les hommes de notre temps, la pleine responsabilité et la suffisance du Christianisme, elle le fera simplement en apportant le témoignage de Dieu. En somme, une apologétique échoue toujours : ou elle trompe l'incrédule, en affectant d'accepter les mêmes présupposés que lui ; ou elle adopte réellement ces présupposés, et alors elle trahit la foi.

Mais Dieu lui-même ne veut-il pas que notre foi soit raisonnable, que notre adhésion soit fondée sur des motifs? Jamais Barth ne pose cette question, tant il est persuadé jusqu'au fond par cette mystique de l'abandon et de l'obéissance qui inspire partout sa pensée. Or, cette mystique, qui exclut l'apologétique et la spéculation scolastique, exige d'autre part une théologie polémique. La foi, qui n'a pas à se justifier contre l'incrédulité, a à se justifier contre elle-même. En face de nous existent des formes de la foi qui prétendent avoir un contenu différent de celui de notre foi. Contre l'hérésie, l'obligation s'impose de dire pourquoi on croit ainsi et non autrement, ici la dogmatique est dans son domaine légitime, puisqu'elle traite « de la chose en elle-même », et non, comme l'apologétique, « de la possibilité de la chose ». Les hérésies que vise ici Barth sont le Modernisme et le Catholicisme. Le Modernisme veut expliquer la foi par une science universelle du monde et de la nature humaine : il méconnaît que la foi est déterminée en nous en dehors de nos possibilités. Le Catholicisme part de la Révélation *donnée* dans l'Écriture, dans l'Église, dans la foi des fidèles. Mais la foi évangélique ne connaît rien de donné : pour elle, l'Église est « actus purus », action libre, la grâce est un événement personnel, et par conséquent il n'y a pour la dogmatique d'autre critère que le fait de la Parole de Dieu. Le premier chapitre de la *Dogmatique* de Barth développe cette doctrine si importante pour comprendre l'attitude religieuse protestante, et en particulier la conception que se fait Barth des rapports

entre l'homme et Dieu. Pour les premiers réformateurs, toute la religion se ramenait à la justification par la foi ; pour Barth, elle se ramène à ceci : Dieu me parle. C'est tout l'enseignement religieux, c'est toute la vie intérieure, c'est toute la conduite pratique.

II. — Dieu me parle

La parole humaine sur Dieu est-elle Parole de Dieu? Tel est le problème, ou plutôt l'aporie dont la foi doit se dégager. Toutes les activités de l'Église (culte, prière, théologie, etc.) ne sont pas la Parole : avant tout, c'est la prédication qui devrait l'être, mais Dieu n'a lié son action à rien de créé, il est libre d'agir dans les âmes comme il lui plaît et en dehors de la prédication. Il reste cependant que Dieu a donné à des hommes la charge d'annoncer sa Parole : la prédication est l'essai, par quelqu'un appelé à cela dans l'Église, de faire comprendre à des hommes d'aujourd'hui, en expliquant un témoignage biblique, la promesse de la Révélation, de la Réconciliation et de l'Appel de Dieu (1). Le messager s'efforce de donner le sens du message, mais seul Celui qui a confié le message peut certifier que le message est bien rendu. Or, la prédication est exhortation, explication de l'Écriture, discours actuel : elle est donc parole humaine. A côté d'elle, il est vrai, certains rites font appel à l'action de Dieu directe, symboles qui se distinguent de la Parole pure et se rapportent à « l'une fois pour toutes » de la Révélation : ce sont les sacrements, qui sont des gestes humains. L'Église, qui gère Parole et sacrements, n'a rien à craindre si elle se tient toujours dans sa totale responsabilité devant Dieu : dans le cas contraire, toutes les attaques contre elle sont justifiées. La théologie est précisément la fonction de l'Église prenant conscience de

(1) *Dogmatik*, p. 56.

sa responsabilité : la dogmatique peut se définir « le soin de l'Église au sujet de sa plus intime responsabilité (1) ». Malheur à l'Église si elle croit que la théologie est l'affaire de quelques théoriciens, à quoi les hommes n'auraient dans la pratique qu'à prêter une oreille demi-attentive! Car la théologie a à examiner la prédication d'hier et à préparer celle de demain. Aussi elle a pour matière la prédication ; ce n'est pas du tout l'inverse qui est vrai. Car la prédication est entre la Bible et la situation concrète des âmes : elle ne prend rien dans la théologie. C'est pourquoi le théologien, quelle que soit l'élévation de son œuvre (il assume une responsabilité de prophète) (2), ne jouit pas d'une connaissance plus profonde que la foi simple, il n'a pas à sa disposition des sources spéciales, il n'est nullement juge de la foi et de la prédication.

La prédication, fonction de la Parole, témoigne d'un objet qui est au-delà de toute perception et pensée, mais dont témoigne d'abord l'Écriture Sainte. Parole parlée, parole écrite, Révélation, telles sont les trois formes de la Parole de Dieu. Regardons-les pour mieux comprendre ce que doit être la tension obéissante et adorante du cœur fidèle.

La prédication est le souvenir d'une Révélation dans l'attente d'une Révélation (3) : l'Église, ne se fiant pas à elle-même, cherche sa propre réalité en Jésus-Christ, sa tête céleste, et, grâce à l'Écriture, ce souvenir de la Révélation a une réalité temporelle. Il est vrai que ce souvenir, entre les Patriarches, les Prophètes, les Apôtres et nous, a été gardé par une Tradition, et le Catholicisme a raison d'en appeler à cette Tradition ; seulement la transmission de la vérité ne peut être liée à une liste historique de personnages, car, en cette hypothèse, le don divin deviendrait

(1) Ibid., p. 77.
(2) Ibid., p. 83.
(3) La seconde Révélation est la Révélation eschatologique.

une propriété humaine (1). La succession apostolique ne consiste donc pas en la possession inamissible d'un dépôt : elle consiste en ceci que la prédication se rapporte aux Apôtres, et est mesurée par leurs dires ; loin de garantir une sécurité, elle fonde un devoir anxieux.

Mais d'où vient que la Bible s'impose comme texte sacré plutôt que tel autre livre ? La Bible, seule, s'impose par elle-même : tout autre moyen de fonder son autorité serait un moyen humain de la juger, comme si l'homme avait le droit d'apprécier les choses de Dieu. Sans doute, en lisant la Bible, nous nous rendons compte de ce qu'elle est : la Promesse donnée en Jésus-Christ de la miséricorde de Dieu, de Dieu avec nous. Ne croyons jamais que, même dans l'Écriture, nous tenions en nos prises la Révélation : « Cet événement du parler de Dieu lui-même par les mots humains de la Bible est affaire de Dieu, non notre affaire. C'est ce que nous voulons dire quand nous disons que la Bible est Parole de Dieu (2). » Cette Parole est Parole du Créateur (elle nous limite, nous soumet), du Sauveur (elle nous transforme), du Réconciliateur (elle nous promet l'avenir). Lire la Bible en chrétien n'est donc pas en comprendre le texte, à quelque point de vue que ce soit, philologique, historique, théologique, mais tendre au-delà du texte vers la Réalité que rien ne nous livre ni ne représente.

Car la Bible, nous l'avons déjà dit, n'est pas la Révélation : elle est Parole de Dieu seulement en ce sens qu'elle *témoigne* que la Révélation a eu lieu. Elle témoigne : c'est-à-dire elle fait signe, en une direction déterminée, au-delà d'elle-même, vers un Autre. Elle est un souvenir de la Révélation comme la prédication en est la promesse. Son unique rôle est de renvoyer à un Autre. La Révélation faite à Jésus-Christ quand les temps furent accomplis, cet événement unique fonde et garantit l'unité de la

(1) Ibid., p. 106.
(2) Ibid., p. 102.

Bible, qui, à son tour, fonde l'unité de la prédication ; c'est seulement en tant que Dieu se sert d'elles librement que la Bible et la prédication sont la Parole de Dieu. Seul Jésus-Christ est la Révélation : il parle pour lui-même et n'a pas besoin d'autres témoins que de son Esprit-Saint et de la foi à sa promesse (1). A travers et au-delà de tous les textes et de toutes les homélies, nous n'avons à écouter que lui.

Nous comprenons maintenant comment il n'y a qu'une Parole de Dieu : Révélation, Écriture, prédication ne sont qu'un, parce qu'il n'y a qu'un Jésus-Christ. La doctrine de l'inspiration littérale matérialise cette unité, qui est esprit. Quand les théologiens disent que la prédication a pour fin de sauver les hommes, au lieu de dire qu'elle témoigne de la Révélation, ils substituent le service de l'homme au service de Dieu, ils s'imaginent que le service de l'homme est nécessaire à Dieu : en vérité, ils détruisent l'Église (2). Mais si la Parole de Dieu est au-delà de la prédication et de l'Écriture qui renvoient à elle, qu'est-elle donc ?

Elle est, dit Barth : Parole, Action, Mystère.

Elle est « intentionnelle », c'est-à-dire adressée à chacun de nous, « entre quatre yeux » : nous pouvons bien nous la répéter par les mots de la Bible, mais alors nous nous répétons des mots humains, c'est nous qui nous parlons à nous-mêmes, nous nous imaginons nous dire Dieu. Or, Dieu n'est jamais objet, il n'est que sujet. Sa parole nous atteint (car si elle ne nous atteignait pas, elle ne serait pas de Dieu), elle détermine notre existence. En effet, celui qui lit la Bible par curiosité historique ne lit qu'un livre d'histoire : si la Parole n'est pas action, elle n'est pas Parole. Partout d'ailleurs, dans l'Écriture, la Parole est liée à la création, à l'appel, au pardon, au miracle, à la bénédiction, au châtiment. Cette action sou-

(1) Ibid., pp. 120-123.
(2) Ibid., p. 127.

veraine, nous la caractériserons en disant qu'elle est contemporanéité (*Gleichzeitigkeit*), domination, décision.

1) Comme livre historique, la Bible, livrée à la tradition humaine, nous parvient par la continuité du temps. Mais la Parole de Dieu n'a rien à faire avec l'intelligence historique : la Révélation n'est pas adressée « à la chair et au sang ». Action libre, vocation, elle est en dehors du temps, et cependant pour chacun de nous elle est un événement d'aujourd'hui : Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καί σήμερον ὁ αὐτὸς (Hebr., XIII, 8). — 2) Elle est « puissance de Dieu », δύναμις Θεοῦ (Rom., I, 16; I Cor., I, 18; I Pet., I, 25; Hebr., IV, 12) : *ubicumque annunciatur pure evangelii doctrina, illic Christum regnare certum est* (Calvin, *Commentaire sur Isaïe*, XI, 4). En nous parlant, Dieu nous prend, nous bénit, nous juge, nous établit dans son Royaume : c'est précisément cela qui justifie l'apostolat missionnaire, et que témoigne le baptême (1). — 3) Aucune dialectique ne saurait déterminer ce que Dieu fait; aucune réalité ne nous donne une idée de ce qu'est l'action de Dieu. « Il n'y a aucun concept de la Parole de Dieu en dehors du *nom* de Dieu, qu'on aime, craint et prie, parce qu'il est identique avec celui qui porte ce nom (2). » C'est cette liberté, cette incomparabilité, cette transcendance, que nous nommons la décision (*Entscheidung*) de la Parole. Par rapport à l'homme, cette décision est grâce, choix, vocation. Le choix divin se réalise par une décision de l'homme, décision qui ne dépend nullement de l'homme, et qui n'a rien à faire avec la décision en notre pouvoir

(1) Le lecteur remarque que cette description de la Parole de Dieu équivaut à une définition de ce qu'est la grâce au point de vue catholique : seulement il n'y a pas ici de qualité permanente dans l'âme. Quand Dieu nous prend, nous bénit, nous met dans son Royaume, nous ne sommes pas changés intérieurement. Le nominalisme des maîtres de Luther vit encore dans la théologie de Barth.

(2) Ibid., p. 164.

dont parlent certaines philosophies (Heidegger). Ma décision est bien une décision libre, mais la décision de Dieu décide ce que signifie en vérité ma décision : c'est un jugement : *O quam incomprehensibilia sunt judicia Dei!*

Intemporelle, instauratrice du Règne de Dieu, liberté pure, incomparable à toute réalité, la Parole n'est-elle pas, par elle-même, inconnaissable? La vie chrétienne consiste à écouter Dieu : mais peut-on l'entendre? Que les appelés doivent entendre ce que Dieu dit, rien n'est plus clairement enseigné dans le Nouveau Testament : l'Évangile est le λόγος τῆς ἀληθείας (II Cor., VI, 7; Eph., I, 13; Col., I, 5; II Tim., II, 15; Jac., I, 13), les fidèles sont fidèles par l'ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας (I Tim., II, 3, IV, 3; II Tim., II, 25, III, 7; Tit., I, 3). La Parole est donc un événement qui a lieu (*Ereignis*), nous avons le pouvoir de la connaître, mais Dieu seul nous donne ce pouvoir en nous parlant, puisqu'il n'y a là rien que grâce pure, mise en question de tout ce que nous sommes, renouvellement de tout notre être. Sans doute, nous nous déterminons nous-mêmes à croire, mais par une détermination de Dieu, et dans notre opération personnelle peuvent se trouver des phénomènes intellectuels, sentimentaux, volontaires : aucun motif ne permet d'accorder la primauté ou l'exclusivité à l'un de ces éléments. Les anciens théologiens de la Réforme se sont demandé si dominent dans la connaissance religieuse la spéculation ou la pratique; selon les uns, la théologie est spéculative (Chemnitz, Walaeus), selon d'autres, elle est pratique (Gerhard, Wendelin, Burmann, Mastricht). Or, elle est connaissance par rapport à une personne (*Anerkennung*) : donc acceptation d'une présence, soumission, décision devant une situation mystérieuse. Parce qu'on ne voit jamais qu'un côté très limité de la vérité, elle est mouvement perpétuel. Parce que Dieu est le Maître, et que nos mots ne disent rien de ce qu'Il est, elle est obéissance qui s'incline devant un Autre. Quant à son sens, à son fondement, à sa réalité, une telle expérience est bien plus qu'une expé-

rience : réponse à une Connaissance Première qui est au-delà de tous les pouvoirs humains.

N'en concluez pas que la Parole adressée à l'homme forme avec lui une synthèse, qu'elle soit par là consciente : ce serait feindre que l'homme s'empare de Dieu, *capax verbi Dei*. Il est vrai que certains hommes semblent avoir connu intérieurement que la Parole de Dieu était en eux : l'expérience religieuse est quelque chose d'indiscutablement réel, et Luther et Calvin le reconnaissent (1). Seulement, l'expérience intérieure, quelque réelle qu'elle puisse être, ne dit rien qu'en se référant à la Promesse comme au seul critère absolu : la certitude de l'homme n'a pas d'autre fondement que dans la Parole elle-même. Devant l'action de Dieu, nous n'avons pas d'autre attitude à prendre que de laisser faire, *locum concedere Deo* : je suis bien l'homme nouveau par le fait que j'entends la Parole, mais je cesserais d'être l'homme nouveau si je m'imaginais être et savoir plus que le vieil homme (2).

On comprend que la foi, déterminée par la Parole, se référant toute à elle, est bien de nature intellectuelle : si on la qualifie de *fiducia*, c'est pour la distinguer d'une assertion historique indifférente. On comprend aussi que dans la foi et avant elle il n'existe aucune disposition ou capacité ou tendance humaine : la possibilité de connaître la Parole n'est pas à analyser du côté de l'homme, mais par rapport à la possibilité de la Parole elle-même; il n'y a pas d'*analogia entis* pour donner un sens aux énoncés que nous croyons. Du côté de l'homme, il n'existe, par rapport à la foi, que le vide, *Hohlraum*, une ouverture par en haut.

La Parole de Dieu est action. Elle est mystère. Dieu a passé, et Moïse ne l'a pas vu. Quand le temple fut dédié, il y apparut dans la nuée et les ténèbres. En méditant sur le caractère mystérieux de la Parole, nous compren-

(1) Ibid., p. 230.
(2) Ibid., p. 233.

drons mieux pourquoi et comment l'adhésion de la foi est « dialectique », la vie chrétienne est oscillante, la théologie est une perpétuelle mise en question.

Le théologien qui a quelque sentiment du mystère divin ne s'estime jamais en sécurité, il ne prend jamais le ton tranchant; il ne s'imagine pas qu'en ramassant des trésors d'érudition il possède « la richesse de Dieu ». Barth ne se fait pas d'illusion sur le succès qu'obtiendront ses exhortations. On les accueillera avec mépris; tout au plus les gens favorables s'écriront : « C'est bien sûr... et après? (1) » Quoi qu'il en soit, le théologien doit toujours respecter le mystère de la Parole, car il n'est jamais sûr d'avoir parlé d'elle. Ce mystère se manifeste à nous surtout en ce que la Parole est mondaine ou profane — unilatérale — spirituelle.

1) Elle appartient au monde, sous une forme qui n'est pas la Parole de Dieu et qui même lui est contraire : ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ... μωρία ἐστιν... εὐδόκησεν ὁ Θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας (I Cor., 1, 18 sq.). Parce que le monde est pécheur, Dieu lui parle un langage absurde : *nam fides ita dicit : ego credo tibi Deo loquenti. Quid loquitur Deus? Impossibilia, mendatia, stulta, infima, absurda, abominanda et diabolica, si rationem consulas* (Luther, *in Gal.*, III, 6). D'ailleurs, du moment que Dieu nous parle, il faut bien qu'il nous parle humainement, et nous n'avons jamais, pour penser à lui, que des mots de nos langages. C'est pourquoi la contemplation directe du mystère est impossible : ceux qui la tentent sont mus par l'orgueil, ils croient y trouver la « justice des œuvres » et se soustraient par là même à la grâce. — 2) Dieu nous parle en langage humain, il nous dit ceci ou cela, fragmentairement, πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως (Heb., 1, 1) : ce sont des morceaux, dont la synthèse est impossible. Il ne se révèle qu'en tant que caché, il se cache en se révélant; il nous livre le contenu sans la

(1) Ibid., p. 169.

forme, ou la forme sans le contenu ; selon Jean, nous ne connaissons le Père que par le Fils, et nous ne connaissons le Fils que par le Père. De là une oscillation perpétuelle de la foi, oscillation suscitée par les oppositions qui renaissent à chaque page des Livres Saints et qui commandent notre théologie : loi-évangile, commandement-promesse, lettre-esprit, jugement-grâce, ruine et captivité-retour dans la Terre Promise (selon les prophètes), le Fils de l'homme des synoptiques — le Verbe éternel du quatrième Évangile. La raison n'accepte jamais simultanément les deux termes de ces alternatives, elle choisit l'une : la foi adhère dans les ténèbres aux deux. Le Dieu insaisissable nous saisit dans l'abîme pour nous hisser sur les cimes, il nous saisit dans les cimes pour nous jeter dans les abîmes. *Non enim habent nomen neque speciem, quae fides intelligit. Nam praesentium rerum prosperitas vel adversitas penitus subvertit omnem hominem, qui fide non intelligit invisibilia. Hic enim intellectus ex fide venit, juxta illud « nisi credideritis, non intelligetis », et est ingressus ille caliginis, in qua absorbetur quicquid sensus, ratio, mens intellectusque hominis comprehendere potest. Coniungit enim fides animam cum invisibili, ineffabili, innominabili, aeterno, incogitabili verbo Dei simulque separat ab omnibus visibilibus, et haec est Crux et Phase Domini.* (Luther, *Oper. in Ps.*)(1). — 3) La Parole de Dieu est spirituelle, c'est-à-dire : elle est en nous l'œuvre de l'Esprit-Saint. Dieu qui la révèle est le seul qui la fait croire et comprendre. Il n'y a pas de méthode pour faire accepter efficacement la Révélation, pour faire entendre l'esprit au bout d'une explication exégétique. A la question « comment est la Parole de Dieu », réponse : « il est sur nos lèvres et dans notre cœur dans le mystère de l'Esprit, qui est le Seigneur (2) ».

(1) Cité, p. 189.
(2) P. 194.

III. — Responsabilité de l'Église

Comment enseigner la Parole de Dieu inconnaissable, et que Dieu seul enseigne ? Pourtant Dieu a voulu confier son message aux hommes. Si l'Église n'est jamais sûre de répéter vraiment ce que Dieu dit, elle doit tout faire pour le répéter vraiment. Là est l'origine et le rôle de la théologie. Réfléchissons-y : nous aurons par là l'intelligence de cette « responsabilité » dont Barth parle tant et qui est selon lui le principal moteur de la vie intérieure.

La dogmatique, avons-nous dit, est l'examen critique de la prédication par rapport à la Parole de Dieu. Comment s'y prendra-t-elle, si la Parole de Dieu ne nous est nulle part donnée concrètement en dehors de la prédication ? Cette difficulté, insurmontable pour la raison, n'arrête pas le théologien évangélique. Car la foi envisage cette situation comme un résultat du péché, et au lieu d'élever un veau d'or à la place de Dieu, elle refuse de reconnaître d'autre critère que la Parole de Dieu elle-même. Les pages que nous allons analyser sont, pour un catholique et pour un Français rationaliste, les plus surprenantes et les plus révélatrices de la *Dogmatique* : Barth y accumule à plaisir les impossibilités, impossibilité d'une Parole de Dieu insaisissable en dehors des discours des hommes, impossibilité d'apporter un argument quelconque en faveur d'une telle conception. Le catholicisme a un moyen intelligible de connaître la Parole de Dieu, à savoir la Tradition de l'Église interprétant la Bible; le Modernisme en présente un autre, la conscience religieuse s'exprimant dans la communauté ecclésiastique. Catholicisme et modernisme apportent leurs arguments. Contre eux, aucune démonstration n'est possible, et la foi évangélique ne veut d'aucune démonstration, car en faisant intervenir une démonstration, elle accepterait qu'un troisième principe, supérieur à la Bible et à l'Église, décidât sur elles. Il reste simplement à

maintenir le fait de la Bible qui n'est jamais interprétable par un discours humain, avec la Promesse de Dieu et son Commandement. « Si nous pouvions argumenter à partir de la foi comme d'un présupposé offert et possédé, le signe ne serait plus un signe. La foi présupposée, donnée, dissoudrait le signe en une donnée directement visible et saisissable. Sous la présupposition de ce donné la Bible pourrait être entendue directement comme Parole de Dieu. Ce donné avec la foi, ou la foi avec ce donné, formerait alors la démonstration de la Bible comme Parole de Dieu. Mais cette démonstration, par le fait d'être déduite, renverserait ce qu'elle prétendrait prouver (1). » Renonçons totalement à prouver que la Bible est Parole de Dieu : la Bible seule répond pour elle-même. Barth emploie ici volontairement les formules les plus triviales pour marquer le risque et l'abandon total dans lesquels vit la foi évangélique : puisque absolument aucun motif rationnel n'étaie sa foi, le fidèle et le théologien n'a pas plus de raisons pour croire qu'il n'en a pour sortir du lit avec le pied droit plutôt qu'avec le pied gauche (2). Aussi la dogmatique n'a pas pour rôle de chercher l'accord avec une autorité humaine, mais avec la Révélation, et cet accord n'est pas celui d'un écolier qui désire penser comme son professeur, mais celui d'un serviteur qui veut mettre sa conduite en rapport avec les vues d'un maître (3).

La dogmatique n'a pas à réclamer d'être tenue pour science par les savants de ce monde, car elle est responsable devant l'Église, et non devant eux. Seulement, elle n'a pas à s'isoler de la pensée humaine ; et l'Église voyant en elle le lieu caché où s'élaborent tous les mouvements de pensée, elle doit pratiquer la méthode scientifique rigoureuse. La théologie ne répète pas la prédication,

(1) Ibid., pp. 275-276.
(2) Ibid., p. 279.
(3) Ibid., p. 290.

elle ne lui prépare pas un équipement métaphysique, elle en est la critique. Ses propositions, différentes de celles de la prédication, ont celles-ci pour but. Essentiellement travail de refonte, d'organisation, de préparation, elle ne sert de rien si elle n'inquiète pas et ne pousse pas : une dogmatique commode n'est pas une dogmatique. La dogmatique, organe de la responsabilité de l'Église, se tend toujours vers la Parole de Dieu inattingible à l'homme; le théologien a cette attitude parce que cette attitude est celle de la foi. « Responsabilité » (*Verantwortung*), « sérieux » (*Ernst*), mots si fréquemment employés par Barth, sont probablement ceux qui désignent le mieux selon lui la spiritualité protestante.

IV. — Justification et sanctification

Barth n'est pas seulement le théologien célèbre qui a écrit le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*; il est prédicateur; il a fait, devant des auditoires choisis, l'application pratique de ses doctrines à la conduite humaine. Quelques-uns de ses recueils de conférences ont été traduits en français (1). Le ton en est plus familier que celui du *Commentaire de l'Épître aux Romains* ou de la *Dogmatique*; il vise les situations concrètes des âmes. Cependant ces recueils n'ajoutent rien d'important à ce que nous connaissons déjà de la spiritualité de Barth. La vie chrétienne devrait consister uniquement dans la foi : si, par suite du péché, elle a d'autres aspects, elle se ramène quand même essentiellement à la foi, croire à la Parole de Dieu, qui nous justifie et nous sanctifie, laisser faire Dieu.

(1) *Parole de Dieu et parole humaine. — Révélation, Église, théologie. — Le culte raisonnable.* Éditions « Je sers », Paris.

Une des conférences du recueil, « Le culte raisonnable », est composée d'une série de thèses que le prédicateur développe ensuite. La première thèse est ainsi libellée : « Justification et sanctification sont la consommation de la grâce promise au chrétien dans le baptême, à savoir que Dieu l'a élu et appelé à sa communion par Jésus-Christ dans la vérité du Saint-Esprit (1). » Écoutons-en l'explication. « Qu'il soit justifié dans sa foi et sanctifié dans son obéissance (l'homme) en témoigne, non point en partie, mais totalement, comme d'un miracle, d'une grâce et d'une œuvre de Dieu. La justice et la sainteté qu'il possède, en fait, lorsqu'il croit et obéit, il les comprend avec Luther comme une *justitia et sanctitas extrinseca*, et non *intrinseca ; aliena* et non *propria ; passiva* et non *activa ; extra nos habitans* et non *domestica*, une justice et une sainteté qui viennent du dehors et non du dedans ; étrangères et non congénitales ; passives et non actives ; extérieures à nous et non intérieures. C'est quand il reconnaît tout cela que le croyant croit et qu'il obéit, qu'il est juste et qu'il est saint, qu'il est soumis à l'action de Dieu — c'est-à-dire, quand, sans se préoccuper de toutes ses profondeurs intimes, présentes ou possibles, des capacités latentes ou effectives de son existence, il est uniquement orienté vers Dieu, qui est plus grand que notre cœur. C'est ainsi que son cœur est ferme et qu'il se *réaffermit* toujours, ce qui arrive par grâce (2). » Foi, soumission, abandon total, oubli de soi dans le mystère de la miséricorde de Dieu, telles sont les premières dispositions de la vie chrétienne, qui prend ainsi une teinte à la fois quiétiste et janséniste.

Quand nous disons « quiétiste », nous ne voulons pas dire, évidemment, la passivité d'une oraison mystique, mais la pratique des œuvres accomplie en nous par le

(1) P. 57. La conférence a été donnée au Congrès de la fédération des Étudiants chrétiens de Putbus, près Risgen, le 9 juin 1927.
(2) P. 63.

Saint-Esprit. « La grâce de la justification nous introduit dans la décision absolue et divine, dans l'élection éternelle du Dieu éternel, dans la décision de l'Esprit-Saint, dont l'œuvre est notre foi et notre obéissance... La grâce, saisie comme justification, ne connaît aucune autre décision que, toujours, cette grande et dernière décision, fondée dans le décret de Dieu, accomplie en Christ : tes péchés te sont pardonnés... Ne crains point, crois seulement! Le « oui » que Dieu dans sa grâce nous dit et le « oui » par lequel répond notre foi — non, c'est le Saint-Esprit, qui prenant notre place, répond le « oui » — voilà la décision absolue de la justification. » Nos œuvres seront ainsi sanctifiées, du dehors, par notre foi et notre obéissance : non pas que nous accomplissions des œuvres spéciales, il n'y a plus de loi, mais notre vie chrétienne sera notre vie *profane*, celle que nous mènerons en restant obéissants à notre place et en croyant à l'appel de Dieu.

V. — Quelques réflexions critiques

Cet exposé, peut-être un peu long, ces citations ont sûrement fait éprouver au lecteur catholique une gêne. On ne peut pas ne pas remarquer que cette théologie et ces sermons ignorent l'aspect humain du christianisme : nulle part Jésus-Christ n'apparaît comme le crucifié qui a versé « telles gouttes de sang pour toi », comme le consolateur avec qui on s'entretient et à qui on ouvre son cœur. Le christianisme de Barth est uniquement abstrait; sous prétexte de s'en tenir à la foi nue, peut-être par crainte de donner une place à ce que les protestants traitent de « mythologie » ou de « magie » catholique, on ne traite que de Dieu inaccessible, de Jésus-Christ qui a porté nos péchés. Même quand Barth parle de la miséricorde de Dieu, il n'en dit guère autre chose que ceci : la Parole de Dieu nous est adressée et nous atteint mal-

gré notre péché (1). Mais ne nous arrêtons pas à constater ce qu'on pouvait prévoir à l'avance.

Barth dit quelque part que les catholiques ne possèdent pas une théologie de la Parole de Dieu, et il semble s'en étonner. Nous en avons cependant les éléments dans les traités de la Révélation, des lieux théologiques, de la grâce. Surtout les « théologies pastorales », comme celle du P. Desurmont, traitent *ex professo* de la théorie et de la pratique de l'enseignement de l'Évangile. N'y aurait-il pas pourtant avantage à ce que le *Verbum Dei*, sous toutes ses formes, fût l'objet formellement d'un traité? Nous le croyons, et nous croyons aussi que la *Dogmatique* de Barth fournirait des aperçus intéressants, des idées justes, des textes à utiliser. En particulier cette idée que la théologie ne doit pas être un résumé d'enseignements fixés, mais un appel qui inquiète et pousse, un examen de conscience par rapport à la prédication, un effort pour aller plus loin, est une idée bienfaisante : Saint Augustin y est revenu souvent (celui, dit-il, qui croit être arrivé, n'est pas encore parti ; celui qui croit avoir trouvé n'a pas encore commencé à chercher), et nous ferons bien de la méditer. Il est vrai aussi que les fidèles catholiques s'imaginent trop facilement être en règle avec Dieu s'ils évitent les péchés condamnés par un code pénal et s'ils pratiquent quelques devoirs matériels. Or, comme dit Barth, Dieu nous parle, à chacun de nous, « entre quatre yeux », il réclame notre vie, *hic et nunc*, il veut que nous le servions et il a ses exigences concrètes. Tout ceci est vrai. Seulement, il y a lieu de distinguer, ce que Barth ne fait pas, entre les exigences de Dieu qui sont un minimum pour être sauvé, et les appels qu'il adresse sans que sa miséricorde rejette ceux qui ne les écoutent pas. Dieu est trop miséricordieux pour réclamer, sous peine de damnation, l'héroïsme de chacun et à chaque instant.

(1) Voir la conférence intitulée « miséricorde », dans *Le culte raisonnable*, pp. 173-188.

Malheureusement, si Barth insiste tant, et à juste titre, sur le caractère actif de la théologie et de la prédication chrétienne, il ne parle jamais de la contemplation des mystères, ou plutôt il la rejette comme une entreprise de l'orgueil, « speculatio majestatis ». Il cite bien le « nisi crediderit is, non intelligetis », et le « fides quaerens intellectum »; mais on a peine à comprendre quel sens il peut attribuer à ces formules, car, pour lui, les mots que nous employons en théologie n'ont pas de sens par rapport aux choses de Dieu. Un nominalisme et un irrationalisme absolu sont à la base de toute la théologie de Barth.

C'est ici que nous constatons à quel point la Réforme luthérienne et calviniste est une conception très spéciale du christianisme, et au fond une philosophie. Les théologiens protestants d'aujourd'hui aiment à répéter que les réformateurs ont retrouvé les intuitions fondamentales de Jésus et de Paul : en réalité, le protestantisme a rejeté volontairement tout un côté de l'Évangile, Jésus prouvant sa mission par ses miracles et ses œuvres, Paul voulant que les fidèles pénètrent dans l'intelligence, dans la γνῶσις des mystères, ou parlant devant l'Aréopage de Dieu connu par la raison humaine. Au fond, dans la pensée de Barth, il n'y a pas seulement la doctrine que la raison n'a aucune part dans la religion, parce que la foi est uniquement l'œuvre de Dieu (comme si Dieu ne pouvait pas faire son œuvre en nous en se servant de notre raison), il y a, de plus, un irrationalisme, un nominalisme absolu; nos concepts religieux ne seraient au fond que des images et ne signifieraient rien des mystères auxquels ils renvoient (*hinweisen*), sans les signifier. Nominalisme qui est ruineux pour la foi.

Une autre doctrine de Barth donne, à première vue, une impression de profonde spiritualité, mais se découvre, même à une réflexion superficielle, destructrice du christianisme authentique; dans la religion, il n'y aurait rien de donné, la Révélation serait un « actus purus »

que ni l'Écriture Sainte, ni la prédication, ni aucune pensée humaine ne posséderait ni n'atteindrait. Sans doute, il y a ici des précisions de langage à apporter : ni les paroles des prédicateurs, ni même celles de l'Écriture Sainte ne nous livrent, comme « une chose » possédée par nous, la Parole de Dieu. Il est bien vrai que celui qui croit avoir compris la Parole de Dieu n'a pas même commencé à en avoir l'intelligence. Seulement, à prétendre que la Parole de Dieu nous est toujours absolument inaccessible, qu'elle n'est pas dans l'Écriture Sainte, qu'elle n'est nulle part, Barth est mu par le même souci de spiritualité que M. Léon Brunschvicg. Selon ce célèbre philosophe, Dieu est l'Un au-dessus de l'être, il n'existe pas. On s'imagine que, pour mieux respecter le spirituel, on doit l'élever absolument au-dessus de la matière, et comme on s'imagine (sans l'avouer expressément) que seule la matière existe, on déclare l'Esprit inexistant. La Parole de Dieu, selon Barth, ressemble beaucoup au Dieu de M. Brunschvicg.

Enfin, cet irrationalisme, ce refus de voir dans la religion rien qui soit « donné », engendre un « extrinsécisme » qui est mortel pour la vie chrétienne. Devant le problème des rapports entre la nature humaine et le surnaturel, les protestants n'ont connu que deux solutions : les uns enseignent l'immanence absolue, la foi est simplement l'expression de la conscience religieuse, elle est l'œuvre de l'homme (Schleiermacher et ses disciples); les autres, comme Barth, enseignent la transcendance absolue, la foi est l'œuvre de Dieu sans qu'aucun élément humain y ait part, elle n'est fondée sur aucun motif rationnel, aucune disposition ne nous y prépare ou incline, les mystères sont simplement inintelligibles. Dieu pénètre alors dans notre vie comme un intrus; c'est le Maître qui s'impose; il nous annonce bien sa miséricorde, mais sa miséricorde elle-même est un non-sens pour notre raison. Comme dit Luther, les vérités chrétiennes sont au regard de la raison « damnanda, diabolica, haeretica... »

C'est exactement la doctrine que le pauvre P. Laberthonnière attribuait à saint Thomas d'Aquin : Dieu est un Tzar qui nous accable sous ses ukases. Il prenait saint Thomas d'Aquin pour Karl Barth. — Ajoutons cependant qu'un cœur chrétien ne peut jamais être complètement prisonnier d'un extrinsécisme affirmé en théorie ; les pages de Barth sont trop pleines de l'Évangile pour qu'on n'y entende pas les appels de l'homme à Dieu et qu'on n'y reçoive pas souvent l'intelligence des mystères de Dieu.

Gaston Rabeau.

L'état religieux et les deux vies

La vie de la *charité* en nous s'épanouit en ces deux aspects complémentaires, actif et contemplatif, précédemment étudiés. Voici maintenant une nouvelle notion, celle d'état religieux, dont il nous faut voir comment elle se combine avec les précédentes. Nous parlons, en effet, de « religions » actives, mixtes ou contemplatives. Il nous reste donc à voir comment saint Thomas conçoit l'exercice des deux vies dans l'état religieux.

I. — L'état religieux et la vie parfaite

Le vocabulaire de saint Thomas n'est pas indifférent. Il parlait de *vie* active et contemplative. Il parle maintenant d'*état* religieux.

C'est là une notion dont nous ne pénétrons plus de nos jours toute la richesse. Il faut même constater que les concepts utilisés par saint Thomas quand il parle des états de perfection correspondent à certaines conditions de la société chrétienne qui, depuis saint Thomas, ont évolué. De là une certaine difficulté quelquefois pour utiliser tel quel ce cadre notionnel, pour penser telle ou telle des institutions actuelles de l'Église : Témoin l'histoire du vœu solennel et l'évolution dans l'idée même d'obligation, essentielle, selon saint Thomas, à l'état religieux.

Il ne nous en paraît que plus opportun de dégager

l'essence de ces notions pour en mieux assurer l'application analogique.

Avec l'idée d'*état* telle qu'on l'entend ici, nous sommes sur le plan de l'*organisation extérieure de la vie*. Sans doute y a-t-il des états intérieurs de perfection. Mais ceux-là ne sont apparents qu'au regard de Dieu. « La disposition intérieure de l'homme détermine un état spirituel à l'égard du jugement de Dieu, tandis que ses actes extérieurs lui valent de posséder un état spirituel devant l'Église. Or, c'est en ce dernier sens que nous parlons justement des états, en tant que de leur diversité l'Église acquiert une certaine beauté » (q. 184, art. 4).

Cette distinction, connue, des *états intérieurs* de la charité à ses différents degrés, avec le jeu spécial d'activités plus proprement convenable à chacun d'eux, et des *états extérieurs* de perfection, n'est point inutile à rappeler ici. Elle marque très fortement le caractère de *manifestation sociale*, à valeur chrétienne, reconnue par saint Thomas aux états de perfection, dans l'Église visible. L'organisation même de celle-ci, avec sa hiérarchie et sa diversité de fonctions sacrées, y est engagée : son ordre définitif et harmonieux implique, parallèlement aux « gradus » et aux « officia », la mise en place des « status ».

C'est dire que les *états de vie* dont il s'agit sont chose de l'Église, regardant la *vie spirituelle*, qui est son bien propre, son activité immanente, socialement vécue. C'est dire aussi qu'ils participeront à sa « visibilité », à toute l'authentique signification chrétienne que l'Église donne à ses moindres gestes, faisant ainsi passer dans tout l'humain qu'elle assume en elle la vertu spirituelle du *Verbe Incarné* qu'elle continue.

Telle est la haute lumière sous laquelle saint Thomas nous invite à considérer les états de perfection chrétienne; j'ai essayé de développer ce point dans une note de *Religion*, tome II, concernant la solennité des vœux.

Qu'il suffise ici, ces perspectives étant signalées, de rappeler les éléments qui constituent immédiatement

dans un *état*, et d'insister sur l'idée d'*organisation* de la vie parfaite.

Saint Thomas requiert trois choses : une *obligation*, et qu'il veut définitive; que cette obligation soit relative à des *œuvres intéressant la vie de l'Église*; qu'elle reçoive enfin l'authentification de la *solennité*. Qu'il s'agisse d'œuvres intéressant la vie de l'Église, cela ressort de ce qui vient d'être dit. L'obligation est l'élément le plus caractéristique de l'entrée dans un état de vie : et on l'entend d'une obligation personnellement contractée, non simplement de cette exigence plus ou moins grande de vie parfaite que peut comporter de soi une fonction sacrée. De par son ordination et le ministère à lui confié, le prêtre, surtout ayant charge d'âme, se trouve plus que d'autres devoir tendre à la perfection de la charité : il en a des raisons nouvelles, des motifs supérieurs. Il n'est point pour autant dans un état. Celui-ci suppose qu'on s'engage par un acte personnel, sans retour possible. On s'aliène totalement : l'état se dit des conditions de servitude ou de liberté. C'est celle-ci que j'ai donnée. Le devoir de tendre à la charité parfaite s'impose finalement à tous; davantage au prêtre à cause de sa fonction sacrée, qui, d'ailleurs, lui en fournit d'éminents moyens; mais, dans le cas de religieux, il y a *autre chose* : il a fait de cette tendance à la perfection l'objet même de toute son activité et s'est reconnu lié à cela, désormais non-libre de vaquer à rien autre. C'est pour qu'on mesure la *portée sociale* d'un tel acte que saint Thomas insiste sur le troisième élément, dit de *solennité*. Qu'entend-on par là ? Simplement ceci : L'aliénation d'une liberté humaine se fait sous forme de promesse. C'est dire, si on entend ce qu'est une promesse, que me voilà engagé dans un ordre qui me dépasse : L'obligation est contractée devant autrui, à son égard : dans le cas de l'état religieux, envers Dieu et dans l'Église. Les lois de fidélité inhérentes à toute vie sociale en fondent la portée : et, ici, il s'agit de fidélité envers Dieu, de l'obligation suprême de la vertu de religion. Cette valeur, en quelque sorte dé-

sormais impersonnelle, objective, de l'obligation contractée, il faut qu'elle soit notifiée. Il le faut d'autant plus que, par elle, me voilà distingué dans la société au sein de laquelle je m'engage. La « solennité » est ce sceau mis au contrat, et qui en même temps me marque, me désigne comme irrévocablement engagé.

Doctrine très cohérente, on le voit, si l'on se rappelle la place des états de perfection dans la vie de l'Église.

Voyons plus précisément comment l'état religieux, ainsi défini, s'organise, dans sa constitution essentielle, relativement à la perfection de la *charité*.

C'est là son but direct et premier. L'Église a charge de mener les âmes à Dieu dans la perfection de l'amour. L'état religieux s'organise en elle comme une sorte de manifestation visible de ce rôle primordial, dans la présentation d'un état de vie qui n'a d'autre raison et d'autre loi.

C'est la grandeur de l'état religieux que d'être ainsi, dans l'Église, un signe de sa mission sanctifiante, une manifestation, en quelque sorte libérée des contingences humaines, du programme spirituel de la sainteté.

Les moyens qui prennent un tel relief dans l'état religieux ne sont autres, en leur essence, que la soumission totale de la vie à Dieu par le moyen de la vertu de religion. Celle-ci, s'exerçant par la voie des vœux, élève ainsi toutes les activités à la dignité d'acte de culte. En vérité, le religieux ne peut plus vaquer à rien qu'au culte divin, quoi qu'il fasse. Pour assurer plus parfaitement cette subordination totale de l'activité aux fins essentielles de la charité parfaite, et la libération de l'âme qui en est la condition, les vœux porteront eux-mêmes sur la pratique de certains des conseils évangéliques : ceux-là même qui assurent le mieux cette libération spirituelle. Ainsi pense saint Thomas quand il énonce les raisons de la pauvreté religieuse, de la chasteté et de l'obéissance, et les motifs qu'il y a à ce que cette pratique fasse l'objet des vœux. Par eux, la vertu de religion entraîne fortement cette pratique des conseils dans la double intention

de détachement et d'adhésion à Dieu qui la définit comme vertu de sainteté (IIª IIᵃᵉ, q. 81, a. 8). Eux-mêmes s'y prêtent admirablement, étant choisis pour cela parmi tous ceux de l'Évangile, recommandés d'ailleurs par le Seigneur comme conditions de vie parfaite (q. 186).

Telle est l'*essence* de la vie religieuse. On n'y vient pas précisément pour s'appliquer à telle ou telle œuvre, soigner les pauvres, ou enseigner, ou étudier. On y vient pour servir Dieu, en vue de s'unir intimement à Lui, dans un amour sans cesse grandissant. Et c'est par là, par ce qu'elle a de plus pur, que la vie religieuse s'organise en *état* de perfection, intéressant la vie de l'Église entière, non seulement par l'apport de ses mérites et de sa puissance d'impétration, mais par la signification que revêt aux yeux de tous une telle vie. Le Christ, en elle, continue de proclamer *à tous* les conseils évangéliques, levain du Royaume de Dieu. Vécus non seulement dans l'esprit, mais dans la *lettre*, ils y sont comme l'Écriture même du Sauveur, lisible à tous, pourvue de preuves.

Il reste que, secondairement, la vie religieuse étant un état de la vie de l'Église *d'ici-bas* participe à toutes les exigences de sa charité, incarnée dans l'humain. Parce que l'homme y donne *toutes ses forces*, sans en réserver aucune, et parce qu'il unit sa charité à celle du Verbe incarné, rien de plus *humain*, en tous sens, que la vie religieuse ainsi séparée, constituée en état de divine servitude.

La diversité des activités humaines consacrées à Dieu par ce mouvement de religion qui les porte vers Lui sans les détruire, la diversité des œuvres de charité qui s'exerceront à l'endroit de tous les besoins de l'humanité appelée la société de Dieu, vont représenter autant de *buts*, prochaine et secondaires, de la vie religieuse.

Notons-le, ce sont des *buts*, non des moyens. Fins secondaires, mais fins véritables. Cela veut dire que toutes ces activités ne sont ici envisagées que comme matière de l'hommage offert à Dieu, et comme œuvres de

la charité parfaite. Matière d'hommage, elles entrent, à ce titre, dans le grand acte de culte perpétuel auquel tend, pour adhérer à Dieu, l'état religieux. Œuvres de charité, en elles resplendit l'intention essentielle qui est de s'unir à Dieu. De cela elles reçoivent leur dignité de fins. Mais elles ont leur consistance propre : en elle se spécialise, en s'actuant, le mouvement de la charité.

Cette qualité de fins prochaines et secondaires reconnue à ces activités auxquelles on se voue spécialement est d'importance, car elle est le principe de distinction des différentes « religions ». Ainsi s'exprime saint Thomas (IIª IIæ, q. 188, a. 1) : « Diverses sont les œuvres de charité auxquelles l'homme peut s'adonner; diverses aussi les manières de s'y exercer. D'où il suit qu'on peut distinguer à deux points de vue les formes de vie religieuse. En fonction tout d'abord de la diversité des fins auxquelles elles sont ordonnées. Tel ordre religieux, par exemple, est destiné à hospitaliser les voyageurs, tel autre à visiter les prisonniers ou à les racheter. En fonction secondairement de la diversité des exercices qu'elles prescrivent. Tel Ordre châtie le corps par l'abstinence, tel autre par le travail manuel, ou par la nudité, ou par quelque autre moyen. Mais « la fin étant en toute affaire la chose principale », la diversité des Ordres religieux, qui se prend de la diversité des fins qu'ils poursuivent, est plus importante que celle qui tient à la diversité de leurs exercices » (Trad. Lemonnyer, pp. 368-369).

Moins spécifique que la diversité des fins, celle des « exercices » n'en est pas moins cependant intéressante à considérer. C'est que si, normalement, ceux-ci sont de l'ordre des moyens de perfection, l'idéal d'une « Religion » bien organisée est qu'ils soient parfaitement adaptés non seulement au but premier qui est l'union à Dieu, mais aux buts secondaires et prochains. Tout cela doit s'harmoniser. Décrit comme une école de perfection, *schola perfectionis*, l'état religieux joint en effet à ses moyens essentiels que sont les vœux des pratiques plus particulières, toute une organisation de l'ascèse,

capable de s'individualiser à des degrés divers. L'essentiel restera toujours : pauvreté, chasteté, obéissance. Mais il y a bien des moyens divers de s'y exercer ou de les pratiquer. Sans doute, s'il est des manières diverses de pratiquer la pauvreté, il n'y en a point deux de pratiquer la chasteté : elle exige ici un renoncement absolu. Mais tout l'ordre des « observances », qui appuie son effort de détachement d'un sage régime de mortifications, d'abstinences et de veilles, cela s'adaptera, se diversifiera, selon que saint Thomas lui-même nous l'indique. L'obéissance aura en toute religion sa même essence, proprement religieuse, sacrificielle pour la volonté, mais elle se concrète dans l'exercice d'une vie en commun et la pratique d'une Règle dont les dispositions seront bien variables. Qu'on vive en commun : c'est pratiquement nécessaire à l'acquisition de la perfection, dit saint Thomas : il faut être exceptionnel ou déjà parfait pour s'en passer (q. 188, a. 8). Mais la vie commune aura ses réalisations pratiquement diverses. Quant à la règle, elle est le moyen propre de l'obéissance en sa fonction éducative, relativement à la perfection. C'est en l'accomplissant selon les ordres de ses prélats que le religieux suit l' « école de perfection ». Il est essentiel qu'il y en ait une : il n'est pas essentiel que ce soit telle ou telle.

Le but essentiel de l'état religieux nous est donc apparu comme la tendance à la perfection de la charité. Des moyens essentiels et communs à toute « religion » s'y réfèrent : la pratique des conseils évangéliques sous le commandement des vœux, par où la vie entière se soumet à Dieu. Relativement aux fins prochaines en vue desquelles se diversifient les régimes de vie, s'adapteront les pratiques qui appuient et individualisent les moyens essentiels : modes de pratiquer la pauvreté et l'obéissance, règles diverses et organisation concrète de la vie commune, pratiques ascétiques en lesquelles s'étend et par quoi est favorisée la libération spirituelle qu'exige la continence religieuse.

Ajoutons à cet ensemble deux grandes pratiques qui,

nous l'allons voir, tiennent à l'essence de la vie religieuse, mais elles aussi se réaliseront sous des formes variables suivant les cas : l'étude et la prière. Celles-ci se rattacheront moins aux moyens que sont les vœux, qu'à la fin de l'état religieux qui est la perfection de la charité; elles s'y réfèrent, nous l'allons voir, comme dispositions prochaines à la contemplation qu'appelle avec soi l'idéal de la charité parfaite. Ce sont donc des moyens privilégiés, si proches du but qu'ils l'intégreront presque et auront droit, à ce titre, à une considération toute spéciale. C'est ce qui va nous apparaître dans les deux paragraphes suivants, où nous allons examiner comment toute forme de l'état religieux est engagée dans le mouvement de la vie contemplative, entendue au sens que nous lui avons donnée au chapitre II; puis comment, relativement à la diversité des œuvres actives, contemplatives ou mixtes, s'adaptent les moyens divers que nous avons dits.

*
* *

2. — État religieux et vie contemplative

Ce paragraphe sera court. Rappelant que l'essence de l'état religieux est la tendance à la perfection de la charité, qui est « la perfection » tout court, on veut simplement marquer que, de ce chef, toute vie religieuse sera en un sens contemplative. La distinction des religions actives, ou contemplatives, ou mixtes, se fera à un autre plan : celui des activités qui ont rôle de but prochain et supposent une organisation spéciale de régime de vie. Mais, au fond, et quant à l'essentiel, qui entre en religion se met en quête de Dieu, tend à le posséder autant qu'il se peut ici-bas.

Nous prenons ici, il est vrai, contemplation en un sens largement synthétique : c'est celui, nous semble-t-il, de

saint Thomas lui-même lorsqu'il montre la vie contemplative surgie de l'intention même de la charité en laquelle s'est éveillé le fervent désir de Dieu.

L'engagement religieux, par ce qu'il comporte d'absolu dans le détachement intérieur et la volonté d'entrer au service de Dieu, est le signe d'une charité de cette qualité-là. Restera la diversité des vocations individuelles à la contemplation et des grâces divines qui y mènent. Vouloir tendre à la charité parfaite, c'est simplement vouloir Dieu de toutes ses forces.

Que, pour cette croissance de la foi vive avec le couronnement qu'y apporte l'activité des dons du Saint-Esprit, tout soit admirablement disposé dans toute forme approuvée de l'état religieux, qui en douterait : Il y a tout d'abord, dans l'accès même à la vie religieuse, cette volonté résolue de détachement dont tous les spirituels, et sainte Thérèse entre autres, nous disent qu'elle est une disposition prochaine à l'essor de la vie contemplative. Plus positivement, nous l'avons signalé, la vie religieuse s'instaure dans une pratique intensive de la vertu de religion qui, par la voie des vœux et de la pratique d'une règle, réfère incessamment l'intention vers Dieu. Dieu directement servi en tout, quelle que soit l'occupation exercée, tel est son propos : n'est-ce pas dire que l'intention de charité aura mainte occasion de s'expliciter à l'égard de son objet propre qui est Dieu. Cette conscience vivante de notre orientation vers Lui, qui est le fond le plus habituel de la vie contemplative, trouve donc là son milieu normal. Insistons sur ce fait que toute forme de l'état religieux comporte, outre les observances régulières qui exercent les vertus morales en un sens de libération spirituelle, des *exercices propres de vie contemplative* : lors même qu'elle est appliquée aux œuvres les plus actives, la vie religieuse comportera un temps réservé à la lecture, à l'oraison, à la prière vocale, moyens directement ordonnés à la contemplation.

Tout cela, il faut le rappeler, est de l'essence même de la vie religieuse, et marque son intention essentielle. Les

spécialisations diverses vont, nous l'allons voir, modifier le régime concret d'observances et de pratiques, mais il est un fond d'orientation contemplative qui doit demeurer : il consiste d'ailleurs beaucoup plus, on le voit, dans cette soumission générale de la vie à Dieu directement servi, que dans des pratiques particulières. La vertu de religion reste, parmi toutes, celle dont l'exercice est le plus immédiatement capable de disposer à l'épanouissement des vertus théologales.

Ainsi comprendrons-nous saint Thomas quand il écrit (q. 188, a. 2, sol. 1) : « Et dum religiosi operibus vitae activae insistunt intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur; unde non privatur omnino fructu contemplativae vitae. » S'appliquant aux œuvres de la vie active en vue de Dieu, l'action des religieux dérive de la contemplation des choses divines : elle n'est donc pas entièrement privée du fruit de la vie contemplative.

*
* *

3. — Religions contemplatives, actives et mixtes

C'est, nous l'avons dit, du point de vue des œuvres de charité, auxquelles elles se spécialisent, que les diverses « religions » se diversifient. Il n'y a pas à revenir sur ce point, et nous avons défini, au chapitre III, ce qu'il fallait entendre par œuvres contemplatives, actives et mixtes. Notre propos est ici d'indiquer brièvement les conséquences de cette conception pour la particularisation des moyens.

Saint Thomas a noté très vigoureusement que la dignité théorique des vies religieuses diverses tient à la dignité plus ou moins haute des œuvres charitables, mais aussi à cette justesse et convenance d'adaptation des moyens (q. 188, a. 6) : « Si deux Ordres poursuivent la

même fin, celui-là sera jugé supérieur, non pas qui possède la plus grande quantité d'exercices pour l'atteindre, mais qui possède les exercices les mieux adaptés. » Et, dans la réponse troisième du même article : « Un Ordre n'est pas supérieur à un autre pour avoir simplement des observances plus rigoureuses. Il ne l'est que si elles sont plus discrètes et mieux adaptées à son but. Telles manières, par exemple, de macérer la chair assureront mieux la continence que telles autres. » Discrétion et mesure dont on retrouve l'expression dans la Règle de saint Benoît : elle revêt là une forme pratique qui donne sa tonalité à toute l'ascèse monastique. Sur son plan spéculatif, saint Thomas en justifie l'importance.

Nous porterons principalement nos observations sur les trois points que sont les *observances pénitentielles*, *l'étude* et la *prière*. On pourrait noter également la diversité des modes de pratiquer la pauvreté : saint Thomas le signale (q. 188, a. 7) (1). Mais précisons d'abord le cas de l'*obéissance*.

L'*obéissance* prendra des tonalités diverses, tout en gardant sa nature spécifique de sacrifice de la volonté, dans une vie de forme apostolique ou dans une vie bénédictine, toute commandée par l'idée du culte rendu à Dieu en la personne de l'Abbé. Ici, l'obéissance elle-même devient le « bonum obedientiae » un *bien*, c'est-à-dire l'œuvre même d'hommage qu'on entend exercer comme fin prochaine. Tandis que dans une vie apostolique — comme, par exemple, la vie dominicaine — elle gardera son rôle de moyen, favorisant non seulement la perfection de l'amour par le renoncement qu'elle implique, mais la fécondité de l'apostolat par l'organisation ordonnée qu'elle permet de réaliser. C'est là un point qu'il est important de retenir. Distinguer, comme nous l'avons fait, le double plan de la fin essentielle et des fins plus prochaines de la vie religieuse permet, on

(1) Noter ce que dit saint Thomas : les prédicateurs, les apôtres doivent être les plus dépouillés, les plus libres.

le voit, de se faire de l'obéissance religieuse un concept qui reste souple sans rien perdre de sa réalité profonde. Cette accentuation du caractère utilitaire, organisateur, de l'obéissance dans les Ordres à forme apostolique ne doit rien lui faire perdre de sa nature d'holocauste, sacrifiant la volonté à Dieu : ceci même est premier. Mais, dans une vie où le « bonum obedientiae » fait figure de fin prochaine, l'obéissance, tout en demeurant intelligente (sous peine de n'être plus vertueuse), s'exercera en quelque sorte pour elle-même, et fût-ce à l'égard de la plus minime pratique. Tout un régime assez conventionnel de menues observances pourra être instauré qui fournira avant tout l'occasion du renoncement intérieur et de l'hommage à Dieu du vouloir. L'éducation de l'obéissance en vue de la vie apostolique ne cultivera pas moins le détachement de soi. Encore une fois, elle perdrait son sens religieux et même sa première valeur de fécondité spirituelle. Mais on tâchera de lui donner tout son sens rationnel : apprendre à obéir intelligemment, à tirer de l'ordre reçu toutes ses conséquences, voire à y raccorder les initiatives louables qu'on peut prendre pour assurer un rendement apostolique qui est dans l'intention même de celui qui commande.

Ce qui concerne la *diversité du régime d'observances* dans les vies à forme contemplative ou à forme active a été très lumineusement mis en relief par le P. Lemonnyer : « Dans les Ordres contemplatifs, où la pratique des vertus morales surnaturelles n'est représentée que par la discipline régulière, cette discipline reçoit normalement un développement considérable. Dans les Ordres actifs, ce développement, qui n'est pas possible, n'est pas non plus indispensable, la vie active étant par elle-même une école excellente, supérieure, de vie morale. Les Ordres mixtes bénéficient d'une double école de moralité surnaturelle, à savoir la discipline régulière dont ils conservent, en principe, la traditionnelle intégrité et l'action extérieure (1). »

(1) *La Vie Humaine*, p. 561.

On notera la double raison, ici alléguée, de l'allègement des observances pénitentielles dans les religions « actives ». Non seulement la vie ne peut être surchargée de pratiques trop lourdes, mais *elles y sont moins nécessaires*. C'est que le dépouillement de soi et le désintéressement qu'exige pratiquement la charité exercée à l'égard du prochain sont des moyens excellents de progrès moral. Facilement se glissent dans les menues observances de la vie cloîtrée ces éléments conventionnels qui n'ont d'autre raison que « d'exercer ». Ils y sont efficaces, peut-être à raison de ce conventionnel lui-même, qui exige pour être agréé un rude renoncement d'esprit. Mais l'exigence de maîtrise de soi, d'humilité et de douceur, qu'il faut apporter, par exemple, dans le soin des pauvres et des malades, n'est-il pas une école au moins aussi fructueuse ? Sur ce point même sa supériorité paraîtrait volontiers en ce qu'elle garde plus de naturel, et désapproprie de soi-même sans atrophier l'humain. Par ailleurs, les fatigues, les labeurs, l'occupation attentive sont un exercice pénitentiel qui rejoint l'efficacité des veilles et des jeûnes institués pour la macération du corps dans la vie monastique. La vie mixte, on le signale, garde les grands moyens traditionnels, en y joignant le profit du contact apostolique avec le prochain et de ses éprouvants labeurs. Le profit spirituel d'une telle vie, dans le domaine de la préparation morale à la contemplation, se fera spécialement sentir dans l'exercice donné à la vertu de prudence, l'exigence d'une discrétion parfaitement équilibrée. Il s'agit d'harmoniser des activités complexes. Les grandes observances seront donc dépouillées de toute surcharge. (Point de pratiques privées qui encombrent, dit saint Thomas, la vie religieuse est déjà assez par elle-même.) De là une sorte de simplification des pratiques ramenées à ce qui est le plus substantiel, et qui aide à la simplicité générale de l'âme. Puis, pour tout concilier, le juste discernement qui se traduit objectivement dans l'usage de la dispense. Un type d'âme — dont la spiritualité du XIII[e] siècle dominicain porte la

marque — se réalise ainsi, allant à l'essentiel, répudiant les pratiques compliquées, gardant le sens de l'humain, développant le goût de la mesure et de l'équilibre jusque dans le renoncement intérieur le plus total.

La vie mixte, par ailleurs, mettra en relief le rôle de l'*étude* comme observance de la vie religieuse. C'est un des points sur lequel cette distinction des fins prochaines des ordres religieux, et l'adaptation des moyens qui leur conviennent, porte peut-être une lumière des plus efficaces. Il est bon de le voir clairement en un moment où les justes exigences d'une pensée plus soucieuse de se cultiver animent bien des congrégations religieuses, notamment de forme contemplative. Saint Thomas, étudiant en un magistral article les rapports de l'étude et de la vie religieuse, les discerne, quant à l'essentiel de celle-ci, et quant aux conditions propres des religions mixtes, après en avoir marqué le rôle dans la vie contemplative, entendue en son sens le plus générique.

Nous en retiendrons les conclusions suivantes : L'intention contemplative, fruit du désir de charité fervente, qui anime toute vie religieuse, doit porter, en tous les cas, à un minimum d'application à l'étude. Il faut éclairer l'esprit, éviter les erreurs. Ce sont des conditions de la contemplation elle-même. La nécessité d'une certaine application à l'étude est donc engagée dans la démarche même qui consiste à tendre à la perfection de la *charité*. Il y a un minimum dont il faut s'instruire.

Quant aux conditions propres à l'état religieux lui-même, l'étude apparaîtra en relation avec le détachement et l'application à Dieu, dont les trois vœux sont le moyen. Elle a valeur pénitentielle et surtout elle spiritualise, allant ici de pair avec l'effort de continence. Elle aide à préférer les biens spirituels à ceux de la terre. Elle forme à l'obéissance, car il faut bien, sous peine de duplicité, se conformer à ce qu'on lit.

Mais l'étude est une observance plus spécialement appropriée aux religieux voués aux œuvres mixtes. Elle y deviendra même un moyen si proche de la fin, si

immédiatement intégré en quelque sorte à l'œuvre mixte, qu'il fera presque bloc avec elle. Mais la forme d'étude dont il s'agit en recevra des traits caractéristiques, et c'est là l'important.

Il importe, en effet, de voir que, pratiquement, l'*étude* revêtira des modes différents chez des religieux, et surtout chez des religieuses, voués aux œuvres contemplatives, mixtes ou simplement actives. Il y a étude et étude. Celle qui dispose aux œuvres de la vie mixte revêt, en fonction même de celles-ci, un caractère technique, érudit, qui lui est propre. Ainsi, des théologiens est exigé tout un labeur intellectuel spécial, qui tient à la nécessité où ils sont d'exposer et de défendre la doctrine de la foi. Une vie contemplative purement orientée vers le savourement cordial de la vérité révélée n'aurait que faire pratiquement de tout ce labeur érudit et technique. Son effort sera plutôt d'assimilation de ce qu'il y a de plus essentiel dans la doctrine théologique, mais en suivant son orientation la plus formelle, qui est de refluer vers sa source le donné de foi, pour en prendre une intelligence plus pénétrante. Hors du chemin, tout ce qui serait discussion subtile ou développement purement érudit. Ce serait là enlever à la théologie elle-même son vrai sens surnaturel et son ordre de disposition à la contemplation. A plus forte raison, dans une vie vouée à une charité active, l'étude devra-t-elle se dépouiller de toute vaine curiosité. Il sera peut-être exigé, pour le bien même de l'influence à exercer, une large culture humaine et cet affinement qu'elle apporte. On ne négligera donc rien de ce qui peut assurer, même sur le plan humain, un rayonnement plus efficace : Tout sert la charité, dans une âme vraiment libérée d'elle-même, en son contact quotidien avec l'extérieur. Sur le plan proprement doctrinal, on consolidera intellectuellement, aussi nettement et fortement qu'il est possible, les grandes convictions essentielles qui dominent la vie. La variété des situations exigera d'ailleurs bien des adaptations.

Quant à la place de la *prière* dans les différentes for-

mes de l'état religieux, on voit aussi qu'elle s'adaptera aux fins prochaines qui diversifient celles-ci. La vie contemplative a le loisir de vaquer à une récitation chorale que ne peuvent connaître également les formes actives. La liturgie est l'œuvre essentielle d'une vie bénédictine : *opus Dei*. Elle ne l'est plus au même degré dans une vie mixte. Y demeurant essentielle, et s'y déployant largement, elle s'y simplifie cependant. Saint Thomas veut que des prédicateurs préfèrent l'étude au chant de l'office; et la récitation chorale, dans l'Ordre de Saint-Dominique, doit être alerte, désencombrée de tout alourdissement. Dans une vie à forme active, il sera normal que cette simplification soit plus manifeste encore. Nous avons dit, au chapitre III, que ce n'est pas en prenant matériellement les moyens propres à la vie contemplative que la vie active se rapprochera de l'idéal qu'est la vie mixte. C'est en s'intériorisant davantage, en s'unifiant, en centrant tout sur quelques grands thèmes contemplatifs, qui illumineront l'activité pratique et secourable : transcendance miséricordieuse de Dieu, extension du Christ Rédempteur en ses membres. L'effort d'approfondissement contemplatif *réel* peut être favorisé par la récitation d'un « petit Office », bien dit, et surtout bien prié, parce que les formules en sont plus familières, plus vécues et enrichies de toute l'expérience quotidienne. Ici, comme sur d'autres points, il faut donc soigneusement retenir le principe général de saint Thomas : ce qui fait la qualité d'une « religion », ce n'est pas la multiplication ou l'étendue des exercices qu'elle comporte, mais leur juste adaptation.

***

Dans son article sur « Le chrétien et le Monde », dans la *Revue de Philosophie*, J. Maritain indiquait une évolution de la spiritualité chrétienne dans le sens que la vie d'union à Dieu apparaît de plus en plus comme

offerte à tous, et non seulement à ceux qui se vouent à la vie parfaite dans l'état religieux. Évolution, dit-il, dans l'idée de sacré et de profane. C'est toute la vie chrétienne sociale, humaine, qui peut être sanctifiée. Ainsi s'affirmera un style nouveau de sainteté, au cœur même de la vie temporelle des chrétiens, exigeant une indépendance spirituelle d'autant plus haute, une libération d'âme d'autant plus parfaite et plus simple, qu'il faut se mêler aux complexités du monde. Mais il ajoute que ce courant de vie se relie comme à une source féconde aux Ordres les plus éminemment contemplatifs. Telle est bien, en somme, la mission que saint Thomas, nous l'avons dit, a tracée à l'état religieux lui-même, proclamation permanente, dans sa lettre, de la teneur des conseils évangéliques qui doivent être vécus par tous selon l'esprit. La souplesse d'adaptation des moyens plus particuliers, suivant les missions plus prochaines, marque en réalité ce souci d'une *simplification* d'autant plus grande et d'une *intériorité* d'autant plus profonde qu'on se mêle de plus près aux besoins temporels de la chrétienté. Telle est l'indication générale qu'il faut en retenir : ce n'est pas en se compliquant de pratiques et d'observances propres à la vie cloîtrée, mais en vivant profondément des moyens *essentiels* à la vie religieuse, que les « Religions » à forme active affirmeront davantage l'intention contemplative commune à toute vie religieuse. Accusant d'autant plus fortement les traits propres à l'état religieux, que ceux-ci seront mieux dégagés de toutes minuties surérogatoires, on répondra aussi d'autant mieux à la mission essentielle dévolue dans la vie de l'Église à l'état religieux : *schola perfectionis :* école de perfection de la charité, non seulement pour ceux qui y vivent, mais pour tous ceux à qui il est donné de contempler, dans son exercice quotidien, ce haut exemple évangélique.

I. Mennessier, O. P.

Faut-il désirer que les dissidents tombent dans l'indifférence religieuse ?

Dans le n° du 18 juin 1936 de *L'Ami du Clergé*, nous lisons la question suivante : « Il est permis de conseiller un moindre mal à celui qui veut commettre un plus grand... Peut-on dire à un schismatique qui a abandonné toutes les pratiques religieuses, et qui ne veut pas se faire catholique, d'aller à l'église schismatique pour assister à la messe, de se confesser à son prêtre? » Et voici les passages les plus caractéristiques de la réponse :

« ... Raisonnons par comparaison. Si, dans les graves conjonctures du péril de mort pour un malade hérétique, il n'est pas permis d'appeler le ministre de sa religion dans le but de lui en procurer les secours [ce qu'on a exposé au § précédent, avec appel aux réponses du Saint-Office des 14 mai 1848, 26 décembre 1898 et 31 janvier 1872], *a fortiori* dans le cours ordinaire de sa vie; et encore plus *a fortiori* ne sera-t-il pas permis de stimuler son zèle à pratiquer une religion fausse. Ce serait une funeste méprise d'invoquer le principe du moindre mal. S'il est vrai que le paganisme auquel se ramènent pratiquement la religion de celui qui n'en a plus, apparaît plus mauvais que l'hérésie, en ce sens que cette dernière garde encore des vérités révélées, il n'en est pas moins vrai que, par rapport à la foi elle-même, l'hérésie est plus grave que le paganisme. Saint Thomas s'en explique dans la IIª IIæ, q. 10, où il distingue d'abord trois sortes d'infidélité : des païens, des Juifs, des hérétiques [suit une trad. d'une partie de l'art. 5]. ... Or, de ces trois espèces, quelle est la plus grave? Par rapport à la foi, « celui qui s'oppose à la foi qu'il a reçue pèche plus gravement contre la foi que ne le fait celui qui résiste à la foi non encore reçue... [suit trad. de l'art. 6]. Envisagée même subjectivement, dans le pécheur, l'hérésie

est le plus grand mal, car son opposition volontaire et tenace à la foi connue, revêt tout le caractère de la coulpe, tandis que la privation de la foi dans le païen revêt plutôt celui d'une peine. C'est pourquoi, « à parler purement et simplement, conclut saint Thomas, l'infidélité des hérétiques est la plus mauvaise » (art. 6). Car « il eût été mieux pour eux, dit saint Pierre, de ne point connaître la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue ». (II Petr., II, 21.)

Laisser un homme dans l'erreur du paganisme est donc un moindre mal que de le laisser dans l'hérésie, où il serait plus coupable envers Dieu. Si donc un adepte de l'hérésie s'en éloigne par indifférence, en délaisse les pratiques, laissons-le s' « en éloigner et réjouissons-nous, car en se détachant de l'erreur obstinée, indirectement il se rapproche de nous... ». (*Op. cit.*, p. 441.)

Nous ne pouvons absolument pas souscrire à cette manière d'envisager et de résoudre la question et, très brièvement, nous voulons dire ici les motifs pour lesquels nous estimons que cette réponse s'appuie sur des considérations trompeuses.

1. *Cas d'un dissident en danger de mort*

La règle de conduite indiquée par *L'Ami du Clergé* est ici indiscutable, et les documents romains sommairement invoqués la résument très clairement : « *passive se habeant* ». Notons seulement que *L'Ami du Clergé*, dans son commentaire, met plutôt l'accent sur le côté restrictif et que bien des « *probati auctores* » de théologie morale envisagent une application moins étroite. Nous n'admettrons pas avec Lehmkuhl (*Theol. mor.*, n. 810-811, cité par Prümmer) qu'une religieuse ou une infirmière catholique puisse non seulement préparer la table et les objets nécessaires pour que le ministre dissident accomplisse ses fonctions, mais se trouver là pour lui passer, durant cette fonction même, ce dont il aurait besoin : car on ne

voit plus bien ce que devient ici le « *passive se habere* ». Mais, à considérer les choses concrètement, selon que se présente habituellement le cas, il s'agira seulement de transmettre au ministre dissident la demande ou le désir du malade : il n'y a pas ici de coopération plus active et plus formelle au culte dissident que celle d'un chauffeur (catholique) de taxi auquel un pasteur dirait : Je dois célébrer le culte dans dix minutes à tel temple situé à huit kilomètres d'ici, conduisez-moi. Cela fait partie du métier. Un malade n'a d'autre moyen de communiquer avec l'extérieur que ses infirmiers : ceux-ci sont là pour cela ; dans beaucoup d'hôpitaux, on renverrait les sœurs ou les infirmiers qui refuseraient systématiquement de permettre aux malades de faire venir le pasteur ou le prêtre orthodoxe ; ou bien on exercerait des représailles au détriment des malades catholiques. De plus, la conscience commune ne comprendrait pas un refus absolu, en sorte qu'on susciterait une occasion certaine de faire détester l'Église et les prêtres.

Il y a donc, concrètement, des raisons sérieuses d'ordre général qui invitent à étendre à l'ensemble des cas une interprétation large du « *passive se habeant* » et à permettre que l'on transmette ou fasse transmettre, sous une forme générale et vague, le désir du malade au ministre intéressé. Ainsi glosent des auteurs sérieux comme Génicot (*Cas. consc.* 1204) et Prümmer (*Manuale Theol. mor.*, 15, n. 526).

Nous ajouterons même qu'en France où, dans la plupart des cas, les confessions sont socialement très mêlées, et où le soin des malades, même lorsqu'il est assuré par des religieuses, est très détaché des cadres confessionnels et religieux, le fait, pour un infirmier, de transmettre au pasteur l'appel du malade est considéré comme un acte relevant des obligations professionnelles implicitement acceptées avec la charge des malades. Que cela soit heureux ou non, il faut en tenir compte. Dans cet ordre de choses, un infirmier ou une religieuse feront donc tout

ce qui relève de leur fonction, *citra participationem activam*, comme par exemple de soulever l'oreiller d'un malade si le prêtre orthodoxe lui apporte le viatique. *L'Ami du Clergé* n'y contredit pas, mais il restreindrait une telle interprétation du « *passive se habere* » aux « cas graves », c'est-à-dire à « un cas extraordinaire qui intéresse le bien commun ». Le bien commun nous semble pratiquement engagé dans la plus grande partie des cas qui peuvent se présenter dans nos pays.

2. *Cas du dissident tiède ou indifférent*

Nous avons reproduit plus haut les pages les plus caractéristiques de la réponse qui nous occupe. Nous l'estimons inacceptable, non tant pour ce qu'elle conseille d'observer comme conduite pratique, mais pour les considérants dont elle fait état. Nous voyons mal, en effet, un prêtre ou même un laïque notoirement catholique conseiller formellement et positivement à un dissident la pratique fervente de sa religion (et encore faudrait-il s'entendre), mais nous ne voyons pas un chrétien, fût-il prêtre ou catholique notoire, *se réjouir* de voir un dissident tomber dans une *indifférence* qui *se ramène pratiquement au paganisme*, en estimant qu'ainsi, *indirectement*, ce dissident *se rapproche de nous*. C'est ce point très précis et les raisons dont on veut l'étayer que nous ne pouvons accepter, pour les motifs suivants :

1° On apporte en preuve un texte fort clair de saint Thomas qui vise et vise seulement le péché formel et personnel d'hérésie. Or, dans l'immense majorité des cas, surtout s'il s'agit des simples fidèles, les dissidents dont il peut être pratiquement question pour nous ne sont pas des hérétiques formels. On ne peut leur appliquer une catégorie qui — les textes cités par *L'Ami du Clergé* le disent assez — suppose qu'ils auraient connu la vraie religion comme vraie religion et l'auraient cou-

pablement rejetée (1). Qu'on proclame, d'hérétiques formels, qu'ils commettent le péché d'infidélité le plus grave, rien de plus exact; mais qu'on prétende qualifier ainsi le cas réel et concret des dissidents avec lesquels, réellement et concrètement, nous pouvons avoir affaire, rien de plus faux ni de plus injuste pour le plus grand nombre d'entre eux. La tradidition, unanimement, veut qu'on discrimine leur cas du cas, juridiquement très clair, des hérétiques formels. Cette tradition n'a pas trouvé d'expression plus belle que dans ce texte de saint Augustin, que cite saint Thomas : « Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, *praesertim quam non audacia praesumptionis suae pepererunt, sed a seductis atque in errorem lapsis parentibus acceperunt*, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi (1). »

Tel nous paraît être le cas de l'immense majorité des dissidents que nous pouvons aborder. Faute d'avoir fait cette distinction, on aura beau déduire et raisonner : on syllogise à quatre termes, ce qui est, d'après la logique, *laborare in aequivoquo*.

2° L'argumentation de *L'Ami du Clergé* nous semble méconnaître le véritable statut théologique des dissidents de bonne foi et des chrétientés dont ils font partie. Elle semble supposer que le christianisme des dissidents et même, dirons-nous, ce que leurs Églises ont gardé de chrétien, sont en dehors de l'Église catholique, qu'ils sont étrangers à l'unique Église, Épouse et héritière de Jésus-Christ, en sorte que ce christianisme pourrait venir à s'affaiblir, pourrait être blessé sans que l'Église catholique en soit affaiblie et blessée. Or, ceci nous paraît théologiquement faux.

Il n'y a qu'une Église, qui est le Corps du Christ, et

(1) *Epist.* XLIII, n. 1 (P. L. 33, 160); cité par saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 11, a. 11, ad 3^m.

cette Église est l'Église Catholique Romaine : c'est ce qu'affirment unanimement la tradition et le magistère (1). Aussi la seule manière théologiquement correcte de reconnaître aux dissidents quelque qualité chrétienne est-elle de leur reconnaître pour autant la qualité de membres de l'unique Église catholique. Ceci n'est pas impérialisme ecclésiastique, mais conséquence logique de la plus certaine vérité. Le petit enfant de parents schismatiques ou hérétiques validement baptisé est, par ce véritable baptême, tout à la fois incorporé à Jésus-Christ et incardiné à la véritable Église catholique (2); et, tant qu'il ne fait pas acte personnel et formel de schisme ou d'hérésie, il est membre (invisiblement et anormalement) de l'Église catholique; il l'est pour autant qu'il est chrétien, rattaché à l'Église par le caractère baptismal, la foi infuse s'il l'a conservée, la charité s'il la possède, et la grâce sacramentelle si son Église lui donne de vrais sacrements, comme c'est le cas pour nos sept sacrements dans les Églises orientales séparées de Rome. Ainsi, faute de la plénitude de la vie possédée dans la vraie Église, ce dissident supposé de bonne foi tient-il dans sa secte

(1) Il n'y a qu'une Église : « *Sanctam Romanam, Catholicam et Apostolicam, extra quam neminem salvari credimus* ». Ainsi disent, après les Pères, les documents du magistère (cf. Denz., n. 423, 714, 1647, etc.). Dès lors, s'il y a des dissidents qui se sauvent, il faut bien qu'ils soient de l'Église : et non pas de cette espèce de halo d'Église qui serait l' « âme de l'Église », mais qu'ils soient, invisiblement et anormalement, de son corps vivant. Cette manière de concevoir le statut ecclésiastique et catholique des dissidents, sur laquelle nous nous expliquerons plus longuement ailleurs, est de plus en plus commune : cf. A. Malvy, *Les dissidents de bonne foi sont-ils membres du Corps de l'Église?* dans *Rech. de Sc. relig.*, XVII (1927), pp. 29-35; Ch. Journet, *Qui est membre de l'Église?* dans *Nova et Vetera*, janv. 1933, pp. 90-103; G. Philips, *De heilige Kerk*, Malines, 1935, ch. XIII, etc.

(2) Voir entre autres saint Augustin, *De Baptismo*, l. I, c. 2, n. 3 et c. 14, n. 22; saint Thomas, *IV Sent.*, d. 6, q. 1, a. III, q^a 2, ad 2^m; S. Albert le Grand, *III Sent.*, d. 6 c, a. II, ad 1^m (Borgnet, 29, 119); Billot, *De sacram.*, I, q. 64 et 69, *De Ecclesia*, ed. 2, pp. 297-298, etc.

un christianisme incomplet, mais réel, par lequel, d'une façon secrète, mais véritable, il est des nôtres.

C'est pourquoi, si nous pouvons et devons souhaiter avec ardeur que son christianisme imparfait s'accomplisse dans l'Église, en laquelle seule se trouve la plénitude de l'héritage de Jésus-Christ, nous ne pouvons nullement souhaiter que ce qu'il a de christianisme se dissolve dans une indifférence pratiquement proche du paganisme. C'est pourquoi, si nous pouvons et devons désirer l'anéantissement de l'hérésie qu'il professe, et si nous la détestons, nous ne pouvons nullement désirer l'anéantissement de ce germe encore palpitant en lui de christianisme. Aussi bien, s' « il n'est pas de passage à l'indifférence où l'on emporte avec soi ses préjugés, ses haines et ses péchés », il n'est pas de germe de grâce qui, en nous, n'appelle la plénitude de la grâce et ne réclame la vérité totale.

Ainsi n'est-ce pas en vertu du moindre mal que nous récusons la solution proposée, mais en vertu d'un plus grand bien dans l'ordre des biens relatifs. Ne disons-nous pas nous-mêmes, dans les Manuels d'apologétique — et il semble qu'il y ait des choses plus urgentes à enrayer que celle-là — qu'il vaut mieux avoir une religion que de n'en pas avoir du tout, et qu'il vaut mieux professer le christianisme que toute autre religion?

Quelle que soit la discrétion ou l'abstention dont on doive user dans l'ordre du conseil proprement dit, nous tenons donc que c'est un très grand malheur quand des chrétiens dissidents tombent dans l'indifférence; que, loin d'enrichir indirectement l'Église, leur chute l'appauvrit directement et que, loin de nous en réjouir, il faut en pleurer des larmes dont la brûlante tendresse va à Celui que ces défections privent d'une gloire assez chèrement achetée.

Le Saulchoir.

M.-J. Congar, O. P.

La « componction du cœur »

(*Suite*) (1)

La fin du moyen age (XIIIe-XVe siècles)

Nous avons respiré l'atmosphère où les grands scolastiques ont travaillé. Lorsqu'on se demande quelle est la valeur spirituelle de leurs doctrines, il est indispensable de les y voir plongés. Tels qu'on se représente saint Albert le Grand et surtout saint Bonaventure, cela va de soi. On est plus curieux de savoir ce que saint Thomas pense de la componction.

Il y fait, çà et là, des allusions approbatives. Élargissons la question. Quand on connaît la tradition spirituelle dans laquelle il s'insère, on la voit souvent affleurer dans ses textes. Le travail historique accompli de nos jours a manifesté surtout combien son œuvre était audacieuse et nouvelle (2). Mais il n'a rien laissé perdre du passé. Ce n'est pas assez dire. La mise au point qu'il fit subir à tout fut, pour presque tout, une mise en valeur. La révérence pour les autorités, sous laquelle il abritait ses audaces, n'eut rien d'une habileté superficielle : c'était le respect qu'il avait pour des richesses authentiques. Au vrai, en sauvant des déviations qui les compromettaient tant d'éléments précieux, il les donnait à leur vérité profonde.

Dès lors, l'interprète de saint Thomas doit sans cesse se garder de deux excès contraires. Reconnaissant chez lui tels

(1) Cf. *La Vie Spirituelle,* juillet-novembre 1935, Supplément.

(2) Le P. Mandonnet montre saint Thomas « pressé de toutes parts par le poids de la tradition et des idées courantes de son siècle »... Son œuvre « heurtait de front à peu près toutes les idées de ses contemporains », *Dict. de théol.,* art. « FF. Prêch. », col. 879 et 884.

et tels éléments empruntés, on risque de lui attribuer plus ou moins des doctrines où il les a pris et dont justement il les a désolidarisés : c'est l'erreur qui semble aujourd'hui la plus rare, et cela s'explique par le fait que l'esprit critique, aujourd'hui très développé, tend toujours à opposer ce qu'il distingue; le danger n'en subsiste pas moins; il guette quiconque doit, comme nous, montrer les attaches, les dépendances de saint Thomas. A l'inverse voyant combien saint Thomas s'est éloigné de positions reçues, on risque de lui faire poursuivre sa route plus loin qu'il n'est allé, de lui faire abandonner comme un bagage dont il restait encombré les trésors qu'il gardait, qui fructifient merveilleusement entre ses mains et sans lesquels sa synthèse perd, nous en sommes persuadé, le caractère qu'il a voulu lui donner.

Pour préciser ce que nous voulons dire par un exemple, rappelons celui que nous avons déjà rencontré : celui du sacrement de pénitence. Saint Thomas intègre comme partie « matérielle » les actes du pénitent auquel les anciens attachaient tant de prix et que minimiseront ses successeurs. On pourrait descendre dans le détail, remarquer qu'il fait sa place à la honte, laquelle intéressait tellement avant lui. Depuis, qui donc en parle? (1) Sans cesse, en l'étudiant avec un souci historique, on le voit ainsi entre deux versants. Il en a fait gravir un, l'on est avec lui au faîte; prenons garde de ne pas poursuivre ce mouvement; on descendrait l'autre pente, on perdrait de vue la première.

Peut-être la juste appréciation est-elle le plus difficile quand il s'agit de déterminer la valeur spirituelle de sa doctrine. Comme c'est une valeur immédiatement vitale, les

(1) Trois exemples, entre beaucoup, pour marquer en raccourci l'évolution : PIERRE LE CHANTRE, XII[e] siècle, il faut la confession, « 1° ut homo confitendo peccatum suum erubescit in facie sacerdotis, quod est maxima pars poenitentiae » (cité TEETAERT, *La Confession aux laïques...*, p. 166, n. 1). — Chez BILLUART, Diss. IX, a. 8 (t. IX, pp. 469 et ss.), il n'y a plus rien sur la honte. — Entre les deux, SAINT THOMAS, *Suppl.*, qu. 10, a. 5 (= IV Sent., d. 21, qu. 2, a. 2) : « Confessio directe ordinatur ad dimissionem poenae; quod quidem facit et ex erubescentia quam habet et ex vi clavium, quibus se confitens subjicit... Ex illa parte qua erubescentia confessionis peccati poenam minuebat, poena ipsius de quo quis specialiter coram sacerdote non erubuit non est diminuta. »

interprètes exagèrent plus volontiers encore que de coutume, au gré de leurs tendances contraires, ce qu'ils trouvent dans les textes — authentiques ou non (1). Dans ce domaine de la vie spirituelle, on rencontre au maximum la difficulté que connaît bien quiconque tâche de comprendre saint Thomas en profondeur : chez lui les principes les plus décisifs sont souvent supposés, ou encore semblent apparaître de biais, à la dérobée, dans une petite réponse à une objection, ou bien sont exprimés ailleurs, dans un endroit où ils reçoivent une autre application, et de même les conclusions les plus importantes ne sont pas toujours celles qui sont le mieux mises en valeur. Les grandes vues organisatrices doivent être toujours présentes. Quand il s'agit de la vie spirituelle, ces vues portent sur certaines conditions concrètes de réalisation qui viennent modifier bien des rapports d'essence dégagés par le théologien, — par exemple, sur le fait que, sans la grâce, l'homme est moins que lui-même, que, même avec la grâce, il garde plus ou moins les « blessures » du péché originel et de ses péchés personnels. De telles vues étaient familières à ses contemporains, qui les exagéraient plutôt. Sa synthèse philosophique et théologique devait mieux rectifier la vie chrétienne, mais dans ses inspirations comme dans ses pratiques, cette vie était déjà organisée; elle est pour un théologien, surtout en un pareil temps, plus régulatrice qu'elle n'est réglée par lui. Saint Thomas continuellement la supposait connue et vécue.

Aussi, mieux nous connaissons nous-mêmes cette vie et les formes qu'elle revêtait alors — elles ont changé — plus souvent nous la reconnaissons dans ses textes, dans un mot qui, autrement, n'arrêterait pas ; en réalité, il n'est pas indifférent; il n'est pas non plus une invention de saint Thomas, il atteste la présence de la tradition, où le docteur s'insère et se nourrit. Il évoquait pour les contemporains un monde de réalités familières.

(1) Il serait amusant d'observer avec quel bonheur — si l'on peut dire — maints auteurs ont trouvé, dans les apocryphes, de quoi fonder les plus pieuses de leurs considérations « thomistes ». Le cas de Massoulié, étudié par le P. Florand (Massoulié, *Méditations de saint Thomas*, 1933, p. 81), n'est pas le seul : Julienne Morell, Vallgornera, Rousset, etc.

Par exemple, saint Thomas écrit en passant à propos de la tristesse que provoque la charité : « *in incolatu hujus miseriae* », « *lugere de dilatione gloriae* (1) » ; ces termes ont une singulière résonance si l'on y reconnaît le vocabulaire de la componction, lorsqu'on sait qu'ils se retrouvent tout au long du moyen âge, de saint Grégoire à la *devotio moderna*, lorsqu'on a compris tout ce qu'ils représentent de méditations, de prières et de larmes. De même, son admirable doctrine sur le don de science qui procure la béatitude des larmes (2) ne lui est pas propre ; il l'a reçue d'une longue tradition, qui ne vivait pas seulement dans les vieux textes de saint Augustin témoins de ses origines, mais dans tout l'enseignement contemporain et que résumait la formule : « *scientia parit compunctionem* ». Ou encore, il retient, parmi les définitions de la contrition, celle que donne de la componction saint Isidore (3). Il fait sa place à la componction dans la prière (4), ce qui est capter, pour ainsi dire, du moins pour une part, la grande tradition bénédictine. Il dit que la parole de Dieu est une flèche qui doit blesser de componction le pécheur (5). Il parle de la componction comme d'une « visite » de Dieu (6). Il fait paraître, dans la *Catena Aurea*, la fille de Caleb, montée sur son âne, et sollicitant les terres irriguées d'en haut et d'en bas (7).

Peu de chose, ces petites allusions disséminées dans une œuvre immense. Il doit y en avoir d'autres qu'il ne s'agit que de rencontrer, mais nous ne pensons pas qu'il existe quelque texte important comme ceux de saint Bonaventure.

(1) II^a II^{ae}, 28, a. 2, ad 3.

(2) *IV Sent.*, d. 15, qu. 4, a. 1, obj. 3 de la 2^e série ; II^a II^{ae}, 9, a. 3.

(3) *IV Sent.*, d. 17, qu. 2, a. 1, ql 1 (= *Suppl.*, 1, a. 1). La Léonine elle-même renvoie à Isid., *Liber de Summo Bono*, II, cap. 2. C'est le II^e Livre des *Sentences*, d'Isidore, ch. 12, et non pas 2. Il arrive qu'on appelle cet ouvrage *de Summo Bono* (P. L. 83, 537, note). Saint Thomas modifie ainsi le texte de saint Isidore : *Contritio est compunctio et humilitas...* au lieu de : *Compunctio cordis est humilitas...*

(4) *IV Sent.*, d. 15, qu. 14, a. 1, ql 2, ad 3 ; *ibid.*, a. 7, ql 1, ad 1 ; *in Heb.*, v, 7 ; III^a, 37, a. 3, ad 4 ; 39, a. 6, ad 4.

(5) *In Ps.* XXXVII, n° 2 (*Sagittae tuae infixae sunt mihi...*) ; cf. *In Ephes.*, v, 24 (l. 9, in fine).

(6) *In Jo*, XIV, 23 (l. 6, n° 3).

(7) *Cat. Aur., in Mt.*, v, 5.

Cette différence a-t-elle une signification profonde? Celle-ci, croyons-nous, que saint Bonaventre, plus augustinien, et du reste ayant eu, par goût ou par occasions, à composer plus que saint Thomas de libres petits écrits, aime comme les anciens à décrire l'expérience spirituelle. A saint Thomas s'imposaient des tâches plus urgentes, où il lui fallait parler de façon plus « formelle ». La « componction », nous l'avons dit (1), est un des complexes qu'il semble à première vue avoir sacrifiés, parce que les éléments en sont dispersés en toutes les régions de la synthèse. Théologiquement, elle n'est pas une réalité qui rende compte des autres; c'est plutôt d'elle qu'il s'agit de rendre compte par les dons et les vertus.

Nos quelques références suffisent à indiquer qu'il ne l'a pas méprisée, ni méconnue, quoique, le plus souvent le mot « componction » ne se trouve chez lui que comme un équivalent de « contrition » (2). Mais quelle portée leur reconnaître, et qu'aurait dit saint Thomas s'il avait eu à s'expliquer sur le sujet? Nous ne pourrons le présumer qu'en étudiant selon son esprit les réalités que la componction met en cause, ce sera l'objet d'un travail ultérieur.

Lorsque saint Thomas rencontra dans les *Sentences* le mot de « componction » pour désigner une partie de la pénitence, il lui substitua purement et simplement le terme « contrition », dans son commentaire (3). C'était mettre le mot précis à la place d'un mot plus vague. A cet endroit, « componction » signifiait « contrition », et la chose allait de soi. Tout le monde s'entendait. Sur le même mot des *Sentences*, « Alexandre de Halès », saint Bonaventure et saint Albert le Grand avaient fait un commentaire (4). Leurs textes, moyen-

(1) *La Vie Spirituelle*, juillet 1935, Supplément, p. [1].

(2) Ainsi : *in Ps.* IV, 5; *in Ps.* XXXIV, 16; *in Ep. ad Rom.*, XI, 8; *in II Cor.*, VII, 10 (l. 3). Le passage le plus caractéristique, à notre connaissance, est *in Jo.*, XX, l. 2 (n° 1) : distinguant les larmes de Madeleine lors de sa conversion, et celles qu'elle verse au sépulcre; il réserve aux premières le nom de « componction »; les secondes sont de « dévotion ».

(3) *IV Sent.*, d. 16, div. text.

(4) ALEX. HALES, *Summa*, Pars IV, qu. 17, mb 1, a. 2 : *Quid sit contritio nomine? — In IV Sent.*, d. 16 : SAINT ALBERT, a. 8, *Quid sit differentia inter compunctionem, attritionem et contritionem?* (éd. Borgnet, t. XXIX, p. 250); SAINT BONAVENTURE, dub. 3 (éd. Quaracchi, t. IV, p. 389).

nant des variantes qui se complètent très bien, nous permettent d'inventorier en bref le matériel scolaire relatif à notre sujet. Il arrive, remarquaient-ils, que les saints parlent indifféremment de la *contrition* et de la *componction* (Alex., Alb.). Mais la seconde a un sens plus large. Comme, selon saint Augustin, les larmes sont le signe de la douleur, la contrition est la douleur seule, la componction est la douleur elle-même et son signe extérieur (Alex.). En outre, il y a entre la contrition et la componction, en tant que douleur de la pénitence, une différence psychologique : l'une est la douleur d'un cœur broyé, l'autre d'un cœur percé d'une pointe (Alb., Bonav.). Enfin, selon la Glose, la componction n'est pas seulement des péchés, mais aussi de la misère de ce monde, de l'exil qui se prolonge, de la gloire différée (Alb., Bonav.) (1) ; et à cet égard, il y a deux componctions, figurées par les terres irriguées d'en bas et d'en haut (Bonav.).

La précision du théologien oblige saint Thomas à supprimer le mot de « componction » quand il le trouve chez Pierre Lombard. Était-ce la précision du législateur qui l'avait fait supprimer à saint Dominique quand il avait employé dans les premières constitutions de son Ordre (1216) un texte des coutumes de Prémontré (vers 1110)? Toujours est-il qu'il le remplaça par le mot : « satisfaction » (2).

(1) Cette assertion est intéressante de la part de saint Albert, parce que ce docteur, comme saint Thomas, paraît généralement identifier *componction* et *contrition*. Ici, c'est l'endroit formel, et il est net.

(2) Il s'agit des religieux qui vont exhorter leur frère coupable qui subit une pénitence : *Commoneant eum ad poenitentiam*, disent les coutumes de Prémontré, *provocent ad patientiam, foveant per compassionem, hortentur ad compunctionem, adjuvent per suam intercessionem.* Les Constitutions dominicaines de 1216 remplacent *compunctionem* par *satisfactionem*. L'explication nous paraît être celle-ci : le pénitent est soumis à une satisfaction très dure, qui s'étend sur une année entière ; il a besoin d'être encouragé à y persévérer, et c'est justement ce que ne disaient pas les coutumes de Prémontré ; d'autre part, l'idée de componction était contenue dans le mot de « pénitence » (Denifle, *Constitutiones antique Ordinis Fratrum Praedicatorum, Archiv für litteratür und Kirchengesch. des Mittelalters*, I, Berlin, 1885, p. 209, n. 3). Chose curieuse, le passage a été encore remanié pour les sœurs dominicaines de Saint-Sixte, à Rome, 1220, dont les Insti-

Cas bien intéressant, car la « componction » éclate sans cesse dans les témoignages que nous avons sur le saint et sur ses premiers fils ; qu'ils se convertissent, qu'ils convertissent les pécheurs ou les âmes pures, qu'ils pensent à la mort, qu'ils voient apparaître la sainte Vierge, qu'ils entendent chanter au chœur un répons, qu'ils prêchent, qu'ils lisent, qu'ils prient, qu'ils se mortifient (1). Sans doute, voyons nous donc, dès le début du XIII[e] siècle, jouer une loi qui contribuera sûrement deux siècles plus tard à faire cesser l'usage du mot : à force de l'employer pour tout dire, on ne sait plus trop ce qu'il signifie. Avertissement de l'histoire auquel il faut prendre garde.

A l'inverse, est-ce que, employant le mot, on ne se défie pas de la réalité, dès cette époque, et dans ce milieu même? Nous ne pouvons jusqu'à plus ample informé que poser la question. Le bienheureux Jourdain de Saxe, successeur de saint Dominique à la tête de l'Ordre, retient ses dirigées, la bienheureuse Diane d'Andalo et ses compagnes (1227) : « Je veux, leur dit-il, que vous désiriez du fond du cœur vous dissoudre et être avec le Christ, mais je ne veux pas que vous vous précipitiez vers ce but par une componction immodérée ou des peines corporelles désordonnées (2). » Il a d'autres paroles en ce sens, mais peut-on en conclure qu'il se défiait

tutions sont connues par l'envoi qui en fut fait, en 1232, aux Pénitentes de Sainte-Marie-Madeleine : *Ipsam tamen priorissa, ne in desperationem labi valeat* [la sœur qui est punie], *mittat ad eam seniores et prudentiores sorores, quae moneant eam ad poenitentiam, et provocent ad lamentum* [au lieu de *patentiam*], *per compassionem eam foveant, et ad satisfactionem*, etc. (André Simon, *L'Ordre des Pénitentes de Sainte-Marie-Madeleine*, Fribourg, 1918. (Je remercie le R.P. Vicaire, de m'avoir fraternellement signalé ces textes, — et bien d'autres.)

(1) Exemples : Gérard de Frachet, *Vitae Fratrum, Monumenta Ordinis Praed. Historica*, Louvain, 1896, t. I, pp. 45, 169, 170, 172, 175, 176, 177, 181, 186, 189, 194. *Acta canoniz. S. Dom., Monum. hist. S. P. N. Dominici*, F. II, Rome, 1935, p. 155.

(2) Bx Jourdain de Saxe, *Lettres à la Bse Diane*, édit. Berthier, Fribourg, 1891, p. 79 ; cf. trad. M. Aron, *Le Bx Jourdain de Saxe*, coll. « La Vie Spirituelle », 1924, p. 51. — Où l'on voit qu'il entend la componction comme sensible, car c'est contre des excès de pénitence extérieure qu'il met en garde.

de la componction et des austérités? Tout ce que l'on peut dire est qu'il jugeait que ces dirigées-là risquaient d'exagérer. On ne doit pas faire état de lettres quand elles n'indiquent ainsi que des tendances, quand on ne connaît pas autrement leurs destinataires et la situation exacte : ce sont relations dont on n'a qu'un terme (1). Mais elles doivent mettre en éveil.

(*A suivre.*)

fr. Pie Régamey, O. P.

(1) Nous ne pouvons donc pas suivre l'interprétation que le P. Lemonnyer a faite de ces textes, *L'Année Dominicaine*, 1926, pp. 228-232. — Mais je vise, au-delà, le peu de critique avec lequel on ose si souvent préciser des indications dont le vrai sens échappe, parce qu'on ne sait pas à quelles circonstances elles correspondent, ou quelle portée l'auteur lui-même donne à ses paroles. Quand, par chance, il en vient au détail concret, on est souvent bien étonné. Par exemple, si saint Antonin, dans son *Opera a ben Vivere*, ne précisait pas les pratiques qu'il ordonne, à ne lire que les recommandations générales, on le prendrait pour le spirituel qui réagit contre l'excès des « œuvres » extérieures. Et bien sûr! Mais qu'entend-il par excès? (V. par ex. Thiérard-Baudrillart, *Une règle de vie au XV^e siècle*, 1921, pp. 11, 135-136.) Que l'on poursuive la lecture, et quand il en vient à prescrire les œuvres, qu'on essaie donc de les réaliser!... Et cela dans le monde!... Contradiction!... Il faudrait, pour en juger, connaître le tempérament de ceux à qui il s'adresse, et leur temps, et leur milieu...

L'Église en face d'Israël

Il n'était certes pas indifférent que M. de Férenzy écrivît ou n'écrivît pas ce petit livre ardent et généreux : *Les Juifs et nous Chrétiens*. — Parmi tant de causes qui requièrent aujourd'hui la vivante et agissante sympathie des chrétiens, celle-ci est une des plus sacrées. Il n'est pas encore éloigné de tout à fait un demi-siècle, le temps où catholique français et antisémite se prenaient assez communément pour synonymes, et où un prêtre pensait faire œuvre sacerdotale en envoyant sa cotisation à Drumont « pour une descente de lit en peau de youpin ». Adolf Hitler a, depuis, réédité ces arguments de haine, d'une façon non moins primaire et un peu brutale. Chez nous encore de récents événements politiques, postérieurs au livre de M. de Férenzy, révèlent une étape aiguë du problème.

C'est que ce peuple est irritant. Et, sans parler même des tares héréditaires, dont on ne peut complètement le laver sans tronquer la vérité, sa persistance comme une race inassimilable au sein des sociétés modernes, dix-neuf siècles après l'écroulement de son statut politique, contribue à accentuer l'impression de défi, de gageure divine qu'il porte en lui dès l'origine, dès l'Égypte et Chanaan, et qui a maintenu autour de chacune de ses stations, de ses synagogues, de ses ghettos, de son nom, et jusque de son ombre comme un désert sacré.

M. de Férenzy n'aura pas de peine, dans son livre, à réduire à néant l'absurde accusation du crime rituel, qui a sa véritable origine dans les calomnies des païens contre les chrétiens des premiers siècles, mais qui, à l'instar de toutes les énormités historiques, prouve qu'elle a la vie dure. D'un autre côté, le problème de l'usure reçoit sous sa plume sa vraie solution, lorsque, ayant accordé la tendance propre du peuple juif à ce vice, tendance qui s'explique par une maté-

rialisation de son espérance messianique, et par la violence de ses ressources de désir, il fait remarquer dans quelle mesure l'usure est pratiquée par des chrétiens de profession et de pratique (et encore plus coupablement) et nous rappelle d'autre part, avec Péguy, la proportion de pauvres et de misérables qui se rencontrent dans le peuple errant. — Enfin l'auteur ramène à ses véritables données le problème du rôle du judaïsme dans les perturbations de l'ordre social (en particulier les relations du judaïsme et de la Franc-maçonnerie). Sur le problème même de l'esprit révolutionnaire d'Israël nous ne pouvons mieux faire que de rappeler, après M. de Férenzy, les lumineuses paroles de Jacques Maritain : « Un peuple essentiellement messianique comme le peuple juif, dès l'instant qu'il refuse le vrai Messie, jouera fatalement un rôle de subversion, je ne dis pas en raison d'un plan préconçu, mais en raison d'une nécessité métaphysique, qui fait de l'espérance messianique et de la passion de la justice absolue, lorsqu'elles descendent du plan surnaturel, et lorsqu'elles sont appliquées à faux, le plus actif ferment de révolution. »

Car ce livre modeste et d'une documentation impeccable est nourri de citations, et l'auteur, lui-même un spécialiste des questions juives, s'y efface constamment devant les meilleures autorités. Mais ce qui nous intéresse le plus ici c'est probablement encore la position des principes qui doivent régir notre attitude de chrétiens vis-à-vis d'Israël et l'exposé des désirs de l'Église à ce sujet, désirs qui n'ont pas varié au cours des siècles.

De saint Grégoire le Grand au Cardinal Faulhaber, en passant par saint Bernard, toutes les grandes voix qui se sont élevées dans l'Église ont indiqué la même ligne de conduite, inspirée de la grande loi spirituelle de Charité. Il faut d'ailleurs ici préciser et ne pas laisser prise aux railleries faciles de certains « politiques » ou « réalistes » dont le premier tort est de comprendre de travers ce qu'ils raillent. La suzeraineté de l'Amour dans l'Église ne l'a jamais empêchée de savoir défendre ce qui est pour elle la raison de vivre : la sainteté sous toutes ses formes, c'est-à-dire la pureté de son message et les possibilités de l'évangélisation du monde. L'Église n'est pas une pâle idéaliste. Elle sait combattre ses ennemis : athées, hérétiques, révoltés, et les « perfides Juifs »

aussi, pour lesquels elle a cependant prié le vendredi saint, et davantage encore les mauvais chrétiens, les ministres indignes, ses plus dangereux ennemis, parce qu'ils sont en elle. Mais elle les combat par ses armes propres qui sont spirituelles comme elle. Elle sait que la haine est une arme perfide qui tue d'abord celui qui la porte. Elle combat par la prière et la fermeté, l'intransigeance de l'Amour.

Mais ce qui donne à l'attitude de l'Église envers Israël son caractère propre, c'est la nature des liens qui rattachent au-dessus du temps dans la pensée de Dieu ces deux grandes figures plus qu'humaines. Ce n'est pas seulement en vertu de la commune charité que l'Église aime (et combat) Israël. Et par-dessus même la communauté que crée l'adoration du même Dieu, — plus loin que le rapport de la figure à ce qu'elle représente et qui seul importe, — l'Église, depuis saint Paul, considère qu'il y a jusqu'à la fin des siècles un mystère d'Israël qui est un mystère proprement sacré.

C'est à élucider ce mystère par un commentaire des chapitres IX à XI de l'Épître aux Romains que tend une plaquette récemment traduite de l'allemand. L'auteur, M. Erik Peterson, n'est pas un inconnu pour les lecteurs de cette revue, qui ont déjà pu apprécier, dans un article sur la « Théologie du Vêtement », la profondeur et l'originalité de ses vues.

On sait que dans Romains IX-XI, le Benjamite, qu'une tendresse ardente incorporait à sa race selon la chair, et que la volonté de Dieu déléguait aux Gentils, explique, avec la fulguration de l'accent prophétique, que le temps d'Israël n'est pourtant pas fini. C'est la parabole des deux oliviers : « Si quelques-unes des branches ont été retranchées, et si toi (la gentilité), qui n'étais qu'un olivier sauvage, tu as été enté à leur place et rendu participant de la racine et de la sève de l'olivier (Israël) ne te glorifie pas à l'encontre des branches. Si tu te glorifies, sache que ce n'est pas toi qui portes la racine, mais que c'est la racine qui te porte... Eux aussi, s'ils ne persévèrent pas dans leur incrédulité, ils seront entés ; car Dieu est puissant pour les enter de nouveau ; si toi tu as été coupé sur un olivier de nature sauvage, et enté contrairement à ta nature, sur l'olivier franc, à plus forte raison les branches naturelles seront-elles entées sur leur propre olivier. »

C'est sur ce mystère de la permanence des prérogatives d'Israël, souterrainement à la vie même de l'Église, que M. Erik Peterson a attaché un regard aigu de théologien et de spirituel : « Ce professeur, dit M. Maritain, dans la préface du livret, a des antennes qui ne sont pas d'un professeur, mais d'une âme toujours en quête du pollen impalpable de la vérité. » On doit lire ce livre, auquel les événements donnent une effrayante actualité. « Les peuples chrétiens qui perdent la foi déchoient, en vérité, à un degré de barbarie et de néant où les Juifs ne peuvent descendre... Le Gentil qui perd la foi n'est absolument plus rien. Le Juif qui ne croit pas au Christ ne cesse pourtant pas d'appartenir au noble olivier de Dieu. » Israël demeure, en vertu d'une élection que l'infidélité même n'a pas pu abolir, l'aristocratie historique de l'humanité.

Nul doute que ces réflexions ne soient inattendues pour plusieurs, mais d'autant plus opportunes. Il ne faudrait pas oublier que c'est la pensée officielle de l'Église, et que la Liturgie, qui, le vendredi saint, a prié avec larmes « *pro perfidis judaeis* », dans la nuit de la Résurrection implore aussi la bénédiction de Dieu sur l'humanité dans cette intraduisible formule : « ... *ut in Abrahae filios et in israeliticam dignitatem totius mundi transeat plenitudo!* »

HENRY BARS.

LECTURES

R. P. Huby, S. J. : *Saint Paul, les Épîtres de la Captivité*, traduction et commentaire (dans la collection *Verbum salutis*). Paris, Beauchesne, 1935.

Nous remercions vivement le savant exégète qui a si bien réussi à rendre accessibles au public instruit le texte et le commentaire de ces belles épîtres. Leur inépuisable richesse doctrinale sur l'unique Médiateur, sur l'Église, sur la liberté chrétienne, sur la divinité du Christ, leurs recommandations relatives à la vie chrétienne : tout en rend la lecture captivante. Le R. P. Huby n'a pas peur de nous mettre en contact immédiat avec le texte. Sans pédantisme et sans timidité, il nous donne le mot grec autour duquel les difficultés ont surgi. Il donne les solutions plausibles, sans nous obliger à adopter celle qui a ses préférences. Il éclaire avec netteté les expressions et les images qui pourraient nous déconcerter : « contrister le Saint-Esprit », etc. Et pour mettre en valeur la beauté sous-jacente de tel passage, il cite avec bonheur les Encycliques des Papes, les *Écrits Spirituels* du P. de Grandmaison, les intuitions d'un anglican, voire les lettres délicates de Pline le Jeune.

Je ferai cependant quelques réserves. Si l'on admet que saint Paul donne à πλήρωμα le sens passif de *plénitude*, il faut se tenir à cette interprétation, et ne pas laisser croire qu'il lui donnait en même temps le sens actif de *complément*. — Sur la *kénose*, le R. P. Prat donnait une explication bien plus ferme et à mon sens plus acceptable : l'Incarnation pure et simple constitue déjà par elle-même une étape d'humilité renversante de la part d'une personne divine (*exinanivit*) ; la course aux humiliations qui devait aboutir à la mort sur une croix est quelque chose de distinct de la *kénose*, et saint Paul emploie un autre verbe (*humiliavit*) ; quant à l'exaltation illimitée qui suit, elle est à la fois ce qui *convient* au Verbe incarné et ce qui *récompense* Jésus. — Autre remarque plus grave : les papyrus Beatty (antérieurs aux controverses ariennes et donc nullement suspects de dogmatisme) sont venus confirmer « une leçon décisive sur la foi de Paul en la divinité du Christ » (P. Lagrange) : il s'agit de Col. II, 2, του Θεου Χριστου que donnera plus tard le manuscrit *Vaticanus*. Il fallait signaler ce fait et traduire franchement : *de Dieu Christ*, ou : *du Christ Dieu*.

Il reste que le commentaire est soigné et prenant; il mène à saint Paul et nous mêle à ces Églises primitives qui savaient conserver la joie au milieu des hostilités les plus vives. Fr. C. LAVERGNE, O. P.

BRIERRE-NARBONNE (J.-J.) : *Exégèse talmudique des prophéties messianiques*. Paris, Geuthner, 1934, in-4° 120 p. (autographié).

Nous avons ici le second volume de la *Documentation messianique juive* publié par M. Brierre-Narbonne. Dans un petit prologue, l'Auteur nous expose le but qu'il poursuit dans la présente publication : « Notre titre veut dire que nous traiterons des passages bibliques que les Rabbins ont considérés comme des prophéties messianiques, c'est-à-dire des oracles sacrés concernant le Messie. » L'ouvrage lui-même se divise en deux parties : 1) Une étude littéraire sur le Talmud et le Messianisme talmudique; 2) les textes messianiques du Talmud en hébreu ou araméen, avec la traduction française et des notes. Pour finir, quatre index : *a*) Passages bibliques interprétés messianiquement par le Talmud; *b*) Table alphabétique des lieux communs messianiques du Talmud; *c*) Bibliographie; *d*) Table des matières.

Travail bien intéressant sans doute à certain point de vue, travail de longue haleine, mais malheureusement travail trop matériel. Nous y trouvons des textes rabbiniques innombrables, mais des textes juxtaposés, sans aucune explication, sans aucune exégèse. De l'ensemble de ces citations, il me semble bien difficile, pour ne pas dire impossible, de se former une idée exacte du messianisme juif, de son évolution, de sa doctrine foncière, et je me demande vraiment si une documentation semblable est susceptible d'éclairer les prophéties messianiques que nous trouvons dans la Bible et que nous désirons connaître à fond. Pour ma part, je doute bien fort que ce travail puisse jeter quelque nouvelle lumière sur nos prophéties messianiques et puisse être de grande utilité aux exégètes catholiques qui ne cherchent pas seulement la lettre, mais l'esprit des narrations bibliques. F. C.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne)